RUDOLF STEINER GESAMTAUSGABE

VORTRÄGE

ÖFFENTLICHE VORTRÄGE

RUDOLF STEINER

Metamorphosen des Seelenlebens
Pfade der Seelenerlebnisse

Achtzehn öffentliche Vorträge
Berlin 1909/1910

ZWEITER TEIL

Neun Vorträge, gehalten zwischen dem
20. Januar und 12. Mai 1910
im Architektenhaus zu Berlin

1984

RUDOLF STEINER VERLAG
DORNACH/SCHWEIZ

Nach vom Vortragenden nicht durchgesehenen Nachschriften
herausgegeben von der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung

Die Herausgabe dieser Auflage besorgte Caroline Wispler

1. Auflage in dieser Zusammenstellung
Gesamtausgabe Dornach 1984

Ein Nachweis der früheren Auflagen und Herausgeber
findet sich auf Seiten 304/305

Bibliographie-Nr. 59

Printed in Germany by Konkordia GmbH, Bühl/Baden

ISBN 3-7274-0595-3

Zu den Veröffentlichungen aus dem Vortragswerk von Rudolf Steiner

Die Grundlage der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft bilden die von Rudolf Steiner (1861–1925) geschriebenen und veröffentlichten Werke. Daneben hielt er in den Jahren 1900 bis 1924 zahlreiche Vorträge und Kurse, sowohl öffentlich wie auch für die Mitglieder der Theosophischen, später Anthroposophischen Gesellschaft. Er selbst wollte ursprünglich, daß seine durchwegs frei gehaltenen Vorträge nicht schriftlich festgehalten würden, da sie als «mündliche, nicht zum Druck bestimmte Mitteilungen» gedacht waren. Nachdem aber zunehmend unvollständige und fehlerhafte Hörernachschriften angefertigt und verbreitet wurden, sah er sich veranlaßt, das Nachschreiben zu regeln. Mit dieser Aufgabe betraute er Marie Steiner-von Sivers. Ihr oblag die Bestimmung der Stenographierenden, die Verwaltung der Nachschriften und die für die Herausgabe notwendige Durchsicht der Texte. Da Rudolf Steiner aus Zeitmangel nur in ganz wenigen Fällen die Nachschriften selbst korrigieren konnte, muß gegenüber allen Vortragsveröffentlichungen sein Vorbehalt berücksichtigt werden: «Es wird eben nur hingenommen werden müssen, daß in den von mir nicht nachgesehenen Vorlagen sich Fehlerhaftes findet.»

Nach dem Tode von Marie Steiner (1867–1948) wurde gemäß ihren Richtlinien mit der Herausgabe einer Rudolf Steiner Gesamtausgabe begonnen. Der vorliegende Band bildet einen Bestandteil dieser Gesamtausgabe. Soweit erforderlich, finden sich nähere Angaben zu den Textunterlagen am Beginn der Hinweise.

INHALT

ZU DIESER AUSGABE

Die Vorträge dieses Bandes gehören dem Teil von Rudolf Steiners Vortragswerk an, mit dem er sich an die Öffentlichkeit wandte. «Berlin war der Ausgangspunkt für diese öffentliche Vortragstätigkeit gewesen. Was in anderen Städten mehr in einzelnen Vorträgen behandelt wurde, konnte hier in einer zusammenhängenden Vortragsreihe zum Ausdruck gebracht werden, deren Themen ineinander übergriffen. Sie erhielten dadurch den Charakter einer sorgfältig fundierten methodischen Einführung in die Geisteswissenschaft und konnten auf ein regelmäßig wiederkehrendes Publikum rechnen, dem es darauf ankam, immer tiefer in die neu sich erschließenden Wissensgebiete einzudringen, während den neu Hinzukommenden die Grundlagen für das Verständnis des Gebotenen immer wieder gegeben wurden.» (Marie Steiner)

Seit 1903 hatten in jedem Winterhalbjahr solche öffentlichen Vortragsreihen im Architektenhaus stattgefunden. Die vorliegenden Vorträge bilden den zweiten Teil der siebenten dieser Reihen von 1909/1910.

In diesen Vorträgen führt Rudolf Steiner den Hörer und Leser in die verschiedensten Bereiche des Seelenlebens und Geistesstrebens. Er zeigt die Sprache als Wesensausdruck des Menschen und Erscheinungen wie Lachen und Weinen als Ausdruck des menschlichen Ich. Er schildert die Mystik als geistigen Weg und das Gebet als die Verbindung der Seele mit dem Göttlichen, endlich innere Festigkeit und Empfänglichkeit als Elemente der menschlichen Entwicklung. Die Krankheit erscheint als Grenzüberschreitung und seelische Erkrankung als Störung der menschlichen Wesensglieder. Das Gewissen wird dargestellt als göttliche Stimme in der menschlichen Seele und das künstlerische Schaffen als Offenbarung der menschlichen Schöpferkraft, die das Gleichnis des Vergänglichen mit der Botschaft vom Unvergänglichen verbindet.

DIE GEISTESWISSENSCHAFT UND DIE SPRACHE

Berlin, 20. Januar 1910

Es ist reizvoll, die verschiedenen Äußerungen der menschlichen Wesenheit vom geisteswissenschaftlichen Standpunkt, so wie hier Geisteswissenschaft gemeint ist, zu betrachten. Denn indem wir gleichsam um das menschliche Leben herumgehen, wie es im Verlaufe dieser Vorträge geschehen ist, und es von seinen verschiedenen Seiten betrachten, können wir uns einen Gesamteindruck von demselben verschaffen. Heute soll von jener universellen Äußerung des menschlichen Geistes die Rede sein, die sich in der Sprache zu erkennen gibt, und das nächste Mal soll dann unter dem Titel «Lachen und Weinen» gleichsam eine Abart der menschlichen Ausdrucksfähigkeit betrachtet werden, die zwar mit der Sprache verbunden, aber doch wieder grundverschieden von ihr ist.

Wenn von der menschlichen Sprache die Rede ist, dann fühlen wir wohl hinlänglich, wie sehr die ganze Bedeutung und Würde und das ganze Wesen des Menschen mit dem zusammenhängt, was eben als Sprache bezeichnet wird. Unser innerstes Leben, alle unsere Gedanken, Gefühle und Willensimpulse fließen gleichsam nach außen zu unseren Mitmenschen hin und verbinden uns mit denselben durch die Sprache. So fühlen wir eine unendliche Erweiterungsfähigkeit unseres Wesens, eine Möglichkeit des Ausstrahlens dieses Wesens in die Umgebung durch die Sprache. Auf der anderen Seite allerdings wird gerade derjenige, der das menschliche Innen-

leben einer bedeutungsvollen Individualität zu durchdringen vermag, empfinden können, wie die menschliche Sprache doch wiederum eine Art Tyrann ist, eine Macht, die auf unser Innenleben ausgeübt wird. Fühlen wir es doch, wenn wir nur wollen, daß dasjenige, was wir uns selber zu sagen haben über unsere Gefühle und Gedanken, über das, was durch die Seele zieht mit all seiner Intimität und Besonderheit, nur spärlich und schwach in dem Wort, in der Sprache zum Ausdruck kommen kann. Und fühlen wir doch auch, wie die Sprache, in die wir hineingestellt sind, uns sogar ein bestimmtes Denken aufzwingt. Wer sollte es denn nicht wissen, wie der Mensch in bezug auf sein Denken abhängig ist von der Sprache! Worte sind es vielfach, an die sich unsere Begriffe heften, und in einem unvollkommenen Entwikkelungszustand wird der Mensch sogar leicht das Wort oder das, was ihm das Wort einimpft, mit dem Begriffe verwechseln können. Daher die Unmöglichkeit mancher Menschen, sich eine Begriffswelt aufzubauen, welche hinausreicht über das, was ihnen die Worte geben, die in ihrer Umgebung üblich sind. Und wissen wir doch auch, wie der Charakter eines ganzen Volkes, das eine gemeinsame Sprache spricht, in gewisser Weise von dieser Sprache abhängig ist. Wenigstens muß derjenige, der intimer die Volkscharaktere, die Sprachencharaktere in ihren Zusammenhängen betrachtet, einsehen, wie die Art und Weise, in welcher der Mensch das, was in seiner Seele liegt, in Laute umzuprägen vermag, wiederum zurückwirkt auf die Stärke und Schwäche seines Charakters, auf den Ausdruck seines Temperamentes, ja auf seine ganze Lebensauffassung. Und der Kenner wird imstande sein, aus der Konfiguration der Sprache eines Volkes mancherlei entnehmen zu können in bezug auf

den Charakter eines Volkes. Da aber die Sprache einem Volke gemeinschaftlich ist, so ist der einzelne von einer Gemeinsamkeit abhängig, gleichsam von einem Durchschnittsmaß, wie es in dem Volke herrscht. Er steht dadurch gewissermaßen unter der Tyrannei, unter der Macht der Gemeinsamkeit. Wenn man aber fühlt, daß auf der einen Seite unser individuelles Geistesleben, auf der anderen Seite das Geistesleben von Gemeinsamkeiten sozusagen in der Sprache niedergelegt ist, so erscheint einem dasjenige, was man das Geheimnis der Sprache nennen könnte, als etwas ganz besonders Bedeutungsvolles. Man kann sagen, daß man gewiß einiges über das Seelenleben des Menschen erfahren kann, wenn man die Äußerungen betrachtet, wie dieses menschliche Wesen gerade in der Sprache sich gibt.

Das Geheimnis der Sprache, ihre Entstehung, ihre Fortentwickelung in den verschiedenen Zeiten, war von jeher eine Rätselfrage für gewisse fachwissenschaftliche Gebiete. Aber man kann nicht sagen, daß diese fachwissenschaftlichen Gebiete in unserem Zeitalter besonders glücklich darin waren, hinter das Geheimnis der Sprache zu kommen. Deshalb soll heute sozusagen aphoristisch, skizzenhaft von dem Gesichtspunkt der Geisteswissenschaft, wie wir ihn gewohnt sind auf den Menschen und seine Entwickelung anzuwenden, einiges Licht auf die Sprache, ihre Entwickelung und ihren Zusammenhang mit dem Menschen geworfen werden.

Das ist es ja, was zunächst so geheimnisvoll erscheint, wenn wir irgendein Ding, eine Sache, einen Vorgang mit einem Worte bezeichnen. Wie hängt da jene eigentümliche Lautzusammensetzung, die das Wort oder den Satz bildet, mit dem zusammen, was aus uns kommt und als Wort das Ding bedeutet? Da hat man vom Standpunkte

der äußeren Wissenschaft die mannigfaltigsten Erfahrungen zu den verschiedensten Kombinationen zusammenzufügen versucht. Man hat aber auch das Unbefriedigende einer solchen Betrachtungsweise empfunden. Die Frage ist ja so einfach und dennoch so schwierig zu beantworten: Wie kam der Mensch dazu, wenn ihm irgend etwas in der Außenwelt entgegentrat, gerade aus sich heraus, wie ein Echo dieses oder jenes Gegenstandes oder Vorganges, nun diesen oder jenen besonderen Laut hervorzubringen?

Von einem gewissen Gesichtspunkte aus stellte man sich die Sache recht einfach vor. Man dachte zum Beispiel daran, daß die Sprachbildung davon ausgegangen sei, dasjenige, was man äußerlich schon als Laut hört wie den Laut gewisser Tiere, oder wenn etwas an ein anderes anschlägt, durch die innere Fähigkeit unserer Sprachorgane nachzuahmen, etwa so wie das Kind, wenn es den Hund «wau-wau!» bellen hört und diesen Laut nachahmt, den Hund den «Wauwau» nennt. Eine solche Wortbildung könnte man eine onomatopoetische nennen, eine Nachahmung des Tones. Eine derartige Nachahmung sollte der ursprünglichen Laut- und Wortbildung – so ist es von gewissen Gesichtspunkten aus behauptet worden – zugrunde liegen. Natürlich bleibt die Frage ganz unbeantwortet: Wie kommt der Mensch dann dazu, jene stummen Wesenheiten, die keinen Ton von sich geben, zu benennen? Wie steigt er auf von dem Lautausdruck eines Tieres oder eines Vorganges, den man hören kann, zu einem solchen, den man nicht hören kann? – Der große Sprachforscher *Max Müller* hat diese Theorie, weil er das Unbefriedigende einer solchen Spekulation einsah, verspottet und sie die «Wauwau-Theorie» genannt. Dafür hat er eine andere Theorie aufge-

stellt, welche die Gegner nun ihrerseits – und hier ist das Wort in dem Sinne gebraucht, wie es nicht gebraucht werden sollte – «mystisch» genannt haben. Max Müller meint nämlich, daß einem jeden Ding in sich selber sozusagen etwas zukomme, was wie Klang sei. Alles habe in gewisser Weise einen Klang, nicht nur ein Glas, das man fallen läßt, nicht nur die Glocke, die angeschlagen wird, sondern jedes Ding. Und die Fähigkeit des Menschen, eine Beziehung herzustellen zwischen seiner Seele und diesem, gleichsam als inneres Wesen an dem Dinge befindlichen Klange, ruft in der Seele die Möglichkeit hervor, dieses innere Klangwesen des Dinges auszudrücken, wie man etwa das Innere der Glocke ausdrücken kann, wenn man ihren Ton in «Bim-bam» nachfühlt. Und die Gegner Max Müllers haben ihm seinen Spott zurückgegeben, indem sie nun seine Theorie die «Bimbam-Theorie» nannten. Wenn wir fortfahren wollten, von den mit großem Fleiß gemachten Zusammenstellungen weiteres aufzuzählen, so würden wir sehen, daß immer etwas Unbefriedigendes bleiben müßte, wenn man dasjenige, was der Mensch gleichsam wie ein Echo seiner Seele dem Wesen der Dinge entgegentönen läßt, in dieser Weise äußerlich charakterisieren wollte. Da muß man schon tiefer hineindringen in das Innere des Menschen.

Für die Geisteswissenschaft ist der Mensch im Grunde genommen ein sehr kompliziertes Wesen. So wie er vor uns steht, hat er zunächst seinen physischen Leib, der in sich dieselben Gesetze und Substantialitäten hat, die wir auch in der mineralischen Welt finden. Dann hat der Mensch für die Geisteswissenschaft als ein zweites, höheres Glied seiner Wesenheit den Ätherleib oder Lebensleib. Sodann dasjenige Glied, das wir den Träger von

Lust und Leid, Freude und Schmerz, von Trieb, Begierde und Leidenschaft nennen, den astralischen Leib, der für die Geisteswissenschaft ein ebenso reales, ja realeres Glied der Menschennatur ist als das, was man mit Augen sehen und mit Händen greifen kann. Und das vierte Glied der menschlichen Wesenheit haben wir den Träger des Ich genannt. Wir haben ferner gesehen, daß die Entwickelung des Menschen auf der gegenwärtigen Stufe darinnen besteht, daß er von seinem Ich aus an der Umgestaltung der drei anderen Glieder seiner Wesenheit arbeitet. Wir haben auch darauf hingedeutet, daß in einer fernen Zukunft das menschliche Ich diese drei Glieder so umgestaltet haben wird, daß nichts mehr von dem zurückgeblieben sein wird, was die Natur oder die in der Natur liegenden geistigen Mächte aus diesen drei menschlichen Gliedern gemacht haben.

Der astralische Leib, der Träger von Lust und Leid, von Freude und Schmerz, von allen auf und ab wogenden Vorstellungen, Empfindungen und Wahrnehmungen, ist zunächst ohne unser Zutun, das heißt, ohne die Arbeit unseres Ich zustande gekommen. Nun aber arbeitet das Ich an ihm, und es arbeitet so, daß es läutert und reinigt und unter seine Herrschaft alles bringt, was Eigenschaften und Tätigkeiten des astralischen Leibes sind. Wenn das Ich nur wenig an dem astralischen Leibe gearbeitet hat, ist der Mensch ein Sklave seiner Triebe und Begierden; wenn es aber Triebe und Begierden läutert zu Tugenden, wenn es das, was irrlichtelierendes Denken ist, an dem Faden der Logik geordnet hat, dann ist ein Teil des astralischen Leibes umgewandelt, er ist aus einem Produkte, an dem das Ich noch nichts gearbeitet hat, zu einem Produkte des Ich geworden. Wenn das Ich diese Arbeit bewußt vollbringt, wozu heute in der

menschlichen Entwickelung erst der Anfang gemacht ist, nennen wir diesen vom Ich aus bewußt umgearbeiteten Teil des astralischen Leibes Geistselbst oder mit einem Ausdruck der orientalischen Philosophie Manas. Wenn das Ich in einer anderen, intensiveren Weise nicht nur in den astralischen Leib, sondern auch in den Ätherleib hineinarbeitet, nennen wir den vom Ich aus umgearbeiteten Teil des Ätherleibes den Lebensgeist oder mit einem Ausdruck der orientalischen Philosophie die Buddhi. Und wenn das Ich endlich so stark geworden ist, was aber erst einer fernen Zukunft angehört, daß es den physischen Leib umwandelt und seine Gesetze reguliert, so daß das Ich überall dabei ist und der Herrscher dessen ist, was im physischen Leibe lebt, dann nennen wir diesen so unter die Herrschaft des Ich gelangten Teil des physischen Leibes den Geistesmenschen oder auch, weil jene Arbeit mit einem Regulieren des Atmungsprozesses beginnt, mit einem Worte der orientalischen Philosophie Atman, was mit dem Atmen zusammenhängt.

So haben wir zunächst den Menschen als eine viergliedrige Wesenheit: bestehend aus physischem Leib, Ätherleib, astralischem Leib und Ich. Und so wie wir drei aus der Vergangenheit herrührende Glieder unserer Wesenheit haben, so können wir – durch die Arbeit des Ich – auch sprechen von drei in die Zukunft hinein sich entwickelnden Gliedern des Menschen. Und wir sprechen so von einer siebengliedrigen Natur der menschlichen Wesenheit, indem wir zu physischem Leib, Ätherleib, astralischem Leib und Ich noch hinzuzählen Geistselbst, Lebensgeist und Geistesmenschen. Wenn wir aber auf diese drei letzteren Glieder als auf etwas Fernes, Zukünftiges der menschlichen Entwickelung hinschauen,

so müssen wir sagen, daß doch in einer gewissen Weise der Mensch heute für diese Entwickelung schon vorbereitet ist. Bewußt wird der Mensch erst in einer fernen Zukunft von seinem Ich aus diese drei Glieder – physischen Leib, Ätherleib und astralischen Leib – bearbeiten. Unterbewußt aber, das heißt ohne sein volles Bewußtsein, hat das Ich aus einer dumpfen Tätigkeit heraus diese drei Glieder seiner Wesenheit schon umgestaltet. Das ist schon als Resultat vorhanden. Was wir in den vergangenen Vorträgen als innere Wesensglieder des Menschen erwähnten, konnte nur dadurch entstehen, daß das Ich an den drei Gliedern gearbeitet hat. An dem, was wir den astralischen Leib nennen, hat es die Empfindungsseele herausgearbeitet, gleichsam als inneres Spiegelbild des Empfindungsleibes. Während uns der Empfindungsleib dasjenige vermittelt, was wir Genuß nennen – Empfindungsleib und astralischer Leib ist für den Menschen dasselbe, ohne Empfindungsleib würden wir keine Genüsse haben können –, spiegelt sich der Genuß im Inneren, Seelenhaften als die Begierde, und Begierden schreiben wir dann der Seele zu. So gehören die beiden Dinge, der Astralleib und der umgewandelte Astralleib oder die Empfindungsseele, zusammen, wie Genuß und Begierde zusammengehören. Ebenso hat das Ich in der Vergangenheit bereits am Ätherleibe gearbeitet. Was es da gearbeitet hat, führt im Inneren, Seelenhaften des Menschen dazu, daß er in sich die Verstandesseele oder Gemütsseele trägt, so daß die Verstandesseele, die zugleich auch der Träger des Gedächtnisses ist, mit einer unterbewußten Umarbeitung des Ätherleibes vom Ich aus zusammenhängt. Und endlich hat das Ich in Zeiten der Vergangenheit, um den Menschen in der gegenwärtigen Gestalt möglich zu machen, auch schon an der

Umgestaltung des physischen Leibes gearbeitet, und was dadurch entstanden ist, nennen wir die Bewußtseinsseele, durch die der Mensch zu einem Wissen über die Dinge der Außenwelt kommt. So können wir also auch in dieser Weise von einem siebengliedrigen Menschen sprechen, indem wir sagen: Durch eine vorbereitende, unterbewußte Tätigkeit des Ich sind die drei Seelenglieder, Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewußtseinsseele entstanden. Aber alles dies ist eine unbewußte oder unterbewußte Arbeit des Ich an seinen Umhüllungen.

Nun fragen wir uns: Sind denn nicht die drei Glieder – der physische Leib, der Ätherleib und der Astralleib – komplizierte Wesenheiten? – Oh, welcher Wunderbau ist dieser physische Menschenleib! Und wenn wir ihn näher prüfen, würden wir finden, daß dieser physische Leib viel komplizierter ist als nur jener Teil, den sich das Ich zur Bewußtseinsseele herausgearbeitet hat und den wir den physischen Träger der Bewußtseinsseele nennen können. Ebenso ist der Ätherleib viel komplizierter als dasjenige, was man den Träger der Verstandes- oder Gemütsseele nennen könnte. Und auch der astralische Leib ist komplizierter als dasjenige, was wir den Träger der Empfindungsseele nennen können. Geradezu arm sind diese Teile gegenüber dem, was schon da war, bevor der Mensch ein Ich hatte. Daher sprechen wir in der Geisteswissenschaft davon, daß der Mensch sich so entwickelt hat, daß in einer urfernen Vergangenheit die erste Anlage des physischen Leibes, und zwar aus geistigen Wesenheiten heraus, entstanden ist. Dann ist hinzugekommen der Ätherleib, noch später der astralische Leib und zuletzt erst das Ich. Daher hat der physische Leib des Menschen vier Stufen der Entwickelung hinter

sich. Erst war der physische Leib in unmittelbarer Korrespondenz mit der geistigen Welt, dann wurde er herausgearbeitet und durchwoben und durchwirkt mit dem Ätherleib; dadurch wurde er komplizierter. Dann wurde er durchsetzt mit dem astralischen Leib, wodurch er wieder komplizierter wurde. Dann kam das Ich hinzu. Und erst, was dieses an dem physischen Leibe getan hat, formte einen Teil des physischen Leibes heraus und machte ihn zum Träger dessen, was man menschliches Bewußtsein nennt, die Fähigkeit, daß wir uns ein Wissen von der Außenwelt verschaffen. Aber dieser physische Leib hat weit mehr zu tun, als uns durch unsere Sinne und unser Gehirn ein Wissen von der Außenwelt zu verschaffen, er hat eine Anzahl von Tätigkeiten zu verrichten, welche die Grundlage des Bewußtseins sind, die aber völlig außerhalb des Bereiches des Gehirns ablaufen. So ist es auch mit dem Ätherleib und dem Astralleib.

Wenn wir uns nun klar darüber sind, daß alles, was wir in der Außenwelt um uns herum haben, Geist ist, daß Geist, wie wir so oft betont haben, allem Materiellen, allem Ätherischen und Astralischen zugrunde liegt, dann müssen wir uns sagen: Gerade so, wie das Ich selber als ein Geistiges von innen heraus arbeitet, indem der Mensch sich entwickelt in seinen drei Wesensgliedern, so müssen – nennen wir es nun geistige Wesenheiten oder geistige Tätigkeiten, darauf kommt es nicht an – gearbeitet haben an unserem physischen Leib, Ätherleib und Astralleib, bevor das Ich sich geltend machte und in dem schon Bearbeiteten ein Stück weiterarbeitete. Wir schauen damit zurück in Zeiten, in denen sozusagen eine ebensolche Tätigkeit auf unseren Astralleib, Ätherleib und physischen Leib stattgefunden hat,

wie heute eine Tätigkeit stattfindet vom Ich nach außen in diese drei Glieder hinein. Das heißt, wir müssen davon sprechen, daß geistiges Schaffen, geistige Tätigkeit an dem gearbeitet hat, worinnen wir eingehüllt sind, und Form, Bewegung, Gestalt und alles gegeben haben, bevor das Ich in die Lage kam, sich darinnen festzusetzen. Wir müssen davon sprechen, daß es geistige Betätigungen im Menschen gibt, die vor der Tätigkeit des Ich liegen, und daß wir geistige Tätigkeiten in uns tragen, welche die Voraussetzung für die Ich-Tätigkeit sind, und die vorhanden waren, bevor das Ich eingreifen konnte. Scheiden wir daher für einen Augenblick alles aus, was unser Ich herausgearbeitet hat aus den drei Gliedern unserer Wesenheit als Empfindungsseele, Verstandes- oder Gemütsseele und Bewußtseinsseele, und betrachten wir den Bau, die innere Bewegung und Tätigkeit dieser drei Hüllen der menschlichen Wesenheit, so müssen wir sagen, daß vor der Tätigkeit des Ich eine geistige Tätigkeit auf uns ausgeübt worden ist.

Daher sprechen wir in der Geisteswissenschaft davon, daß wir es beim Menschen, so wie er heute ist, mit einer individuellen Seele zu tun haben, mit einer von einem Ich durchwobenen Seele, wodurch jeder Mensch eine in sich selbst geschlossene Individualität ist. Und wir sprechen davon, daß, bevor der Mensch eine solche in sich geschlossene Ich-Wesenheit geworden ist, er das Ergebnis war einer Gruppenseele, einer Seelenhaftigkeit, so wie wir heute in der Tierwelt von Gruppenseelen noch sprechen. Da sagen wir: Was wir beim Menschen in jeder einzelnen Wesenheit als individuelle Seele suchen, das finden wir beim Tier in demjenigen, was einer ganzen Art oder Gattung im Tierreich zugrunde liegt. Eine ganze Tiergattung hat eine gemeinsame tierische

Gruppenseele. Was beim Menschen die individuelle Seele ist, das ist beim Tier die Gattungsseele.

So arbeitete beim Menschen in seinen drei Wesensgliedern, bevor er eine individuelle Seele wurde, eine andere Seele – von der wir heute nur noch durch die Geisteswissenschaft Kunde erhalten –, welche die Vorgängerin unseres eigenen Ich war. Und diese Vorgängerin unseres Ich, diese Gruppen- oder Gattungsseele des Menschen, welche dann dem Ich die von ihr bearbeiteten drei Wesensglieder übergab, den physischen Leib, Ätherleib und Astralleib, um sie vom Ich weiter bearbeiten zu lassen, hat in ganz ähnlicher Art von ihrem Inneren, Seelenhaften heraus den physischen Leib, Ätherleib und astralischen Leib umgestaltet, bearbeitet, nach sich geregelt. Und die letzte Tätigkeit, die dem menschlichen Wesen zugrunde liegt, bevor es mit einem Ich begabt worden ist, die letzten Einflüsse, die vor der Geburt des Ich liegen, sie sind heute in dem niedergelegt, was wir die menschliche Sprache nennen. Wenn wir daher von unserem Bewußtseinsleben, von unserem Verstandes- und Gemütsleben, von unserem Empfindungsleben ausgehen und auf das schauen, was seine Voraussetzungen sind, so kommen wir zu einer Seelenarbeit, die noch nicht von unserem Ich durchwirkt war, und deren Ergebnis wir in dem niedergelegt finden, was heute in der Sprache zum Ausdruck kommt.

Worin beruht denn äußerlich das, was wir als die vier Glieder der menschlichen Wesenheit bezeichnen? Wie drückt es sich im physischen Leibe rein äußerlich aus? Der physische Leib einer Pflanze sieht anders aus als der physische Leib eines Menschen. Warum? Weil in der Pflanze nur der physische Leib und der Ätherleib vorhanden sind, während im menschlichen physischen Lei-

be noch der astralische Leib und das Ich wirken. Was da innerlich wirkt, das formt und gestaltet auch den physischen Leib entsprechend um. Was hat denn in unseren physischen Leib hineingewirkt, indem er von einem Ätherleib oder Lebensleib durchsetzt worden ist?

Was wir in uns das Gefäß- oder Drüsensystem nennen, ist beim Menschen und auch beim Tier der äußere physische Ausdruck des Äther- oder Lebensleibes, das heißt, der Ätherleib ist der Architekt oder Bildner von dem, was wir das Drüsen- oder Gefäßsystem nennen. Der astralische Leib ist wiederum der Bildner von dem, was wir das Nervensystem nennen. Daher haben wir nur dort ein Recht von einem Nervensystem zu sprechen, wo ein astralischer Leib in einem Wesen vorhanden ist. Was ist nun beim Menschen der Ausdruck seines Ich? Das ist das Blutsystem, und zwar beim Menschen speziell das, was wir Blut unter dem Einfluß der inneren Lebenswärme nennen können. Alles, was das Ich am Menschen arbeitet, geht, wenn es in den physischen Leib hineingestaltet werden soll, auf dem Umwege durch das Blut. Deshalb ist das Blut ein so ganz «besonderer Saft». Wenn das Ich die Empfindungsseele, die Verstandesseele und die Bewußtseinsseele ausarbeitet, so dringt das, was das Ich vermag auszugestalten, zu konfigurieren, nur dadurch in den physischen Leib, daß das Ich die Fähigkeit hat, auf dem Umwege durch das Blut in den physischen Leib arbeitend einzugreifen. Unser Blut ist der Vermittler für astralischen Leib und Ich und alle ihre Tätigkeiten.

Wer wird nun daran zweifeln, wenn er das menschliche Leben auch nur oberflächlich betrachtet, daß der Mensch, so wie er von seinem Ich aus in der Bewußtseinsseele, Verstandesseele und Empfindungsseele arbei-

tet, auch seinen physischen Leib umformt und umgestaltet? Wer würde nicht in dem physiognomischen Ausdruck eine Ausgestaltung dessen sehen, was im Inneren wirkt und lebt? Und wer würde nicht zugeben, daß selbst das, was innere Gedankenarbeit ist, wenn es die ganze Seele ergreift, auch noch im Verlaufe eines Menschenlebens umgestaltend auf unser Gehirn wirkt? Unser Gehirn paßt sich unserem Denken an; es ist ein Werkzeug, das sich nach den Bedürfnissen unseres Denkens formt. Aber wenn wir uns das anschauen, was der Mensch heute schon von seinem Ich aus an seiner eigenen äußeren Wesenheit auszuarbeiten, gleichsam künstlerisch zu gestalten vermag, so ist es sehr wenig. Es ist wenig, was wir von unserem Blut aus dadurch zu tun vermögen, daß wir das Blut von dem aus, was wir unsere innerliche Wärme nennen, in Bewegung setzen.

Mehr haben diejenigen geistigen Wesenheiten vermocht, welche der Arbeit unseres Ich vorangegangen sind. Denn sie haben sich sozusagen eines wirksameren Mittels bedienen können, und so bildete sich unter ihrem Einfluß die menschliche Form so aus, daß sie im ganzen ein Ausdruck dessen ist, was diese vor dem menschlichen Ich arbeitenden geistigen Wesenheiten aus dem Menschen gemacht haben. In welchem Mittel arbeiteten denn diese Wesenheiten? Sie arbeiteten in keinem anderen Mittel als in der Luft. Wie wir in der innerlichen Wärme arbeiten und unser Blut pulsieren machen und dadurch das Blut in unserer eigenen Form zur Wirkung bringen, so brachten die vor unserem Ich an uns arbeitenden Wesenheiten die Luft zur Wirkung. Und von der Arbeit dieser Wesenheiten durch die Luft an uns selber ging etwas aus, was uns als Menschen eigentlich unsere Gestalt gegeben hat.

Es kann sonderbar erscheinen, wenn hier davon gesprochen wird, daß geistige Tätigkeiten durch die Luft am Menschen in urferner Vergangenheit gearbeitet haben. Ich habe schon einmal gesagt: Was in unserem Inneren auflebt als unser eigenes geistig-seelisches Leben, das würden wir verkennen, wenn wir es als bloße Vorstellungen aufnähmen und nicht wüßten, daß es aus der ganzen Außenwelt genommen ist. Wer da behaupten wollte, daß in uns Begriffe und Ideen entständen, wenn es auch draußen keine Ideen gäbe, der sollte auch nur gleich behaupten, daß er Wasser aus einem Glase schöpfen kann, in welchem kein Wasser ist. Unsere Begriffe wären Schaumgebilde, wenn sie etwas anderes wären als das, was auch in den Dingen draußen lebt, und was an den Dingen als ihre Gesetze vorhanden ist. Wir holen das, was wir in unserer Seele aufleben lassen, aus unserer Umgebung heraus. Deshalb können wir sagen: Alles, was uns materiell umgibt, ist durchwirkt und durchwoben von geistigen Wesenheiten.

So sonderbar es klingen mag: Was uns als Luft umgibt, ist nicht nur der Stoff, den uns die Chemie zeigt, sondern darinnen wirken geistige Wesenheiten und geistige Tätigkeiten. – Und so wie wir durch die Blutwärme, die von unserem Ich ausgeht – denn das ist das Wesentliche dabei –, unseren physischen Leib ein klein wenig formen können, so formten in mächtiger Weise diese Wesenheiten, die dem Ich vorangingen, an der äußeren Gestalt unseres physischen Menschen durch die Luft. Das ist für uns das Wesentliche. Wir sind Menschen durch unsere Kehlkopfeinrichtung und durch alles, was damit zusammenhängt. Was uns von außen als dieses wunderbare künstlerische Organ des Kehlkopfes im Zusammenhange mit den übrigen Stimm- und

Sprachwerkzeugen eingeformt ist, ist aus dem herausgearbeitet, was die Luft geistig ist. *Goethe* hat so schön in bezug auf das Auge gesagt: Das Auge ist am Lichte für das Licht gebildet! – Wenn man im Schopenhauerischen Sinne nur betont: Ohne ein lichtempfindendes Auge wäre für uns der Lichteindruck nicht da –, so sagt man damit nur eine halbe Wahrheit. Die andere Hälfte ist die, daß wir kein Auge haben würden, wenn nicht aus unbestimmten Organen in urferner Vergangenheit das Licht gleichsam plastisch aus uns das Auge herausgebildet hätte. Wir haben daher im Lichte nicht bloß jene abstrakte Wesenheit zu sehen, die man heute physikalisch als Licht beschreibt, sondern im Lichte haben wir jene verborgene Wesenheit zu suchen, die imstande ist, sich ein Auge zu schaffen.

Das ist auf einem anderen Gebiete dasselbe, als wenn wir davon sprechen, daß die Luft von einer Wesenheit durchwirkt und durchlebt ist, die imstande war, in einer gewissen Zeit dem Menschen das kunstvolle Organ des Kehlkopfes und alles, was damit zusammenhängt, einzuprägen. Und alle übrige menschliche Gestalt – bis ins Kleinste hinein – ist so geformt und plastisch gestaltet worden, daß der Mensch auf der gegenwärtigen Stufe gleichsam eine weitere Ausführung seiner Sprachwerkzeuge ist. Die Sprachwerkzeuge sind etwas, was zunächst für die Form des Menschen das eigentlich maßgebende ist. Daher hebt gerade die Sprache den Menschen über die Tierheit hinaus, weil jenes geistige Wesen, das wir den Geist der Luft nennen, zwar auch in der Tierheit geformt und gearbeitet hat, aber nicht so, daß diese Wirksamkeit bis dahin gelangt wäre, wo sich ein Sprachorganismus entwickeln konnte, wie ihn der Mensch hat. Alles, mit Ausnahme dessen, was das Ich unbewußt,

zum Beispiel als Gehirn herausgearbeitet hat, was es an den Sinnen vervollkommnet hat, alles, mit Ausnahme dessen, was Ich-Tätigkeit ist, ist eine vor dieser Ich-Tätigkeit des Menschen liegende Tätigkeit, die darauf bedacht war, den Menschenleib so auszubilden, daß er ein weiterer Ausdruck dieses Sprachorganes ist. Es ist jetzt keine Zeit dazu, auszuführen, warum zum Beispiel die Vögel trotz ihres vollkommenen Gesanges auf einer Stufe stehengeblieben sind, auf der sie in ihrer Form nicht ein Ausdruck desjenigen Organes sein können, das wir im weitesten Umfange das Stimmorgan nennen.

So sehen wir, wie der Mensch innerlich schon in seinen Sprachorganen organisiert gewesen ist, bevor er zu seinem jetzigen Denken, zu seinem Gemüt und seinem Willen gekommen ist, das heißt zu allem, was mit dem Ich zusammenhängt. Nun werden wir es begreiflich finden, daß diese geistigen Tätigkeiten nur so am physischen Leib formen konnten, daß der Mensch zuletzt gleichsam ein Anhangorgan seiner Sprachwerkzeuge wurde, indem sie den astralischen Leib, den Ätherleib, den physischen Leib durch die Einflüsse, durch die Konfiguration der Luft ausbauten. Nachdem der Mensch so fähig geworden war, in sich ein Organ zu haben, das dem entspricht, was wir die geistige Wesenheit der Luft nennen, geradeso wie das Auge der geistigen Wesenheit des Lichtes entspricht, konnte er da hineinkonfigurieren, was sein Ich als Verstand, als Bewußtsein, Empfindung, Gemüt sich selber einprägte. So müssen wir eine dreifache Tätigkeit im Unterbewußten suchen, eine gleichsam vor dem Ich liegende Tätigkeit für den physischen Leib, den Ätherleib und den astralischen Leib. Wir finden Anhaltspunkte dazu, indem wir wissen, daß dies die Gruppenseele gewesen ist, und daß

die Gruppenseele in einer unvollkommenen Tätigkeit am Tier gearbeitet hat.

Das müssen wir betrachten, wenn wir die Arbeit dieser vor dem Ich liegenden geistigen Tätigkeit im astralischen Leib ins Auge fassen. Da müssen wir alles Ich ausgeschaltet denken, aber dabei das ins Auge fassen, was das Gruppen-Ich wie aus einem dunklen Untergrunde heraus gearbeitet hat. Da stehen sich im astralischen Leib auf einer unvollkommenen Stufe gegenüber Begierde und Genuß. Und die Begierde konnte dadurch gleichsam verseelt werden, in eine innere Fähigkeit umgearbeitet werden, daß sie schon einen Vorläufer in dem astralischen Leib des Menschen hatte.

Wie Begierde und Genuß im astralischen Leib, so stehen sich gegenüber im Ätherleibe Bildhaftigkeit, Symbolik und äußerer Reiz. Das ist das Wesentliche, daß wir diese vor dem Ich liegende Tätigkeit unseres Ätherleibes so auffassen, daß sie sich von der Ich-Tätigkeit im Ätherleib unterscheidet. Wenn unser Ich tätig ist als Verstandesseele oder Gemütsseele, so sucht es auf der heutigen Entwickelungsstufe des Menschen sozusagen eine Wahrheit, die möglichst ein getreues Abbild der äußeren Dinge ist. Was nicht genau den äußeren Dingen entspricht, nennt man nicht wahr. Diejenigen geistigen Tätigkeiten, die vor der Wirksamkeit unseres Ich liegen, arbeiteten nicht so; sie arbeiteten mehr symbolisch, mehr bildhaft, wie etwa der Traum arbeitet. Der Traum arbeitet zum Beispiel so, daß jemand träumt, es werde ein Schuß abgefeuert, und wenn er aufwacht, sieht er, daß der Stuhl neben seinem Bett umgefallen ist. Was äußerliches Geschehnis und äußerer Eindruck ist – der umgefallene Stuhl –, wird im Traum in ein Sinnbild umgewandelt, in den abgefeuerten Schuß. So arbeiteten

die vor dem Ich liegenden geistigen Wesenheiten symbolisch, wie wir wiederum arbeiten, wenn wir uns zu einer höheren geistigen Tätigkeit durch die Initiation oder Einweihung hinaufarbeiten, wo wir wiederum versuchen – jetzt aber mit vollem Bewußtsein –, von der bloßen abstrakten Außenwelt uns in die Symbolik, in die Bildhaftigkeit hineinzuarbeiten.

Dann arbeiteten diese geistigen Wesenheiten an dem menschlichen physischen Leib, indem sie den Menschen zu dem machten, was man nennen kann Entsprechung von äußeren Geschehnissen, äußeren Tatsachen und Nachahmung. Nachahmung ist etwas, was wir zum Beispiel beim Kind finden, wenn noch die anderen Seelenglieder wenig entwickelt sind. Nachahmung ist etwas, was zum unterbewußten Wesen der Menschennatur gehört. Daher sollen wir die erste Erziehung auf Nachahmung begründen, weil im Menschen, bevor das Ich beginnt, in seinen inneren Tätigkeiten Ordnung zu schaffen, der Nachahmungstrieb wie ein natürlicher Trieb vorhanden ist.

Was jetzt auseinandergesetzt worden ist: der Nachahmungstrieb im physischen Leibe gegenüber den äußeren Tätigkeiten, das Symbolisieren im Ätherleibe gegenüber dem äußeren Reiz, und das, was wir nennen können das Entsprechen von Begierde und Genuß im astralischen Leib, das alles denken wir uns ausgearbeitet mit Hilfe des Werkzeuges der Luft und hineingearbeitet in uns so, daß gleichsam ein plastischer, ein künstlerischer Eindruck davon entstanden ist in unserem Kehlkopf und in unserem ganzen Stimmapparat. Dann werden wir uns sagen können: Diese vor dem Ich liegenden Wesenheiten arbeiteten am Menschen so, daß sie durch die Luft an dem Menschen in der Weise formten und gliederten, daß

nach dieser dreifachen Richtung hin die Luft im Menschen zum Ausdruck kommen konnte.

Wenn wir nämlich im wahren Sinne des Wortes das Sprachvermögen betrachten, so müssen wir fragen: Ist es der Ton, was wir hervorbringen? – Nein, der Ton ist es nicht. Was wir tun, das ist, daß wir von unserem Ich aus dasjenige in Bewegung setzen und formen, was durch die Luft in uns hineingeformt und hineingegliedert ist. Gerade so, wie wir das Auge in Bewegung setzen, um das aufzunehmen, was äußerlich als Licht wirkt, während das Auge selbst zu dieser Aufnahme von Licht da ist, so sehen wir, wie in uns selber vom Ich aus jene Organe in Bewegung gesetzt werden, die aus dem Geistigen der Luft heraus gebildet worden sind. Wir setzen die Organe in Bewegung durch das Ich; wir greifen in die Organe ein, die dem Geist der Luft entsprechen, und wir müssen abwarten, bis der Geist der Luft, von dem die Organe gebildet sind, uns selber – als Echo unserer Lufttätigkeit – den Ton entgegentönt. Den Ton erzeugen wir nicht, wie auch nicht die einzelnen Teile einer Pfeife den Ton erzeugen. Wir erzeugen von uns aus dasjenige, was unser Ich als Tätigkeit entfalten kann durch die Benutzung jener Organe, die aus dem Geiste der Luft heraus gebildet sind. Dann müssen wir es dem Geist der Luft überlassen, daß die Luft wieder in Bewegung kommt durch jene Tätigkeit, durch welche die Organe erzeugt worden sind, so daß das Wort erklingt.

So sehen wir in der Tat, wie die menschliche Sprache auf diesem dreifachen Entsprechen, das wir angeführt haben, beruhen muß. Aber, was soll sich entsprechen? Worauf soll gerade die Nachahmung im physischen Leibe beruhen? Die Nachahmung im physischen Leibe muß darauf beruhen, daß wir dasjenige, was wir als

äußerliche Tätigkeiten, als äußere Dinge wahrnehmen, was einen Eindruck auf uns macht, in den Bewegungen unserer Stimmorgane nachahmen, daß wir alles, was wir zunächst als Ton widerklingend hören, hervorbringen, indem wir durch das Prinzip des physischen Leibes Nachahmende dessen sind, was einen äußeren Eindruck auf uns macht, geradeso wie der Maler eine Szene nachahmt, die in ganz anderen Elementen als Farbe und Leinwand, Hell und Dunkel besteht. Wie der Maler mit Hell und Dunkel nachahmt, so ahmen wir nach, was äußerlich an uns herantritt, indem wir unsere Organe nachahmend in Bewegung setzen, jene Organe, die aus dem Element der Luft gebildet worden sind. Deshalb ist das, was wir im Laut hervorbringen, eine wirkliche Nachahmung des Wesens der Dinge, und unsere Konsonanten und Vokale sind nichts anderes als Abbilder und Nachahmungen dessen, was von außen einen Eindruck auf uns macht.

Was wir dann im Ätherleib haben, ist eine bildhafte Arbeit. Da wird in den Ätherleib hineingearbeitet, was wir Symbolik nennen können. Daher müssen wir es begreiflich finden, daß allerdings zuerst durch Nachahmung dasjenige entstanden ist, was die ersten Elemente unserer Sprache sind, daß dies dann aber fortgebildet wurde, indem es sich gleichsam losriß von den äußeren Eindrücken und dann weiterverarbeitet wurde. Da verarbeitet der Ätherleib in der Symbolik, wie beim Traum, dasjenige, was den äußeren Eindrücken nicht mehr ähnlich ist, und darinnen besteht das Fortwirkende des Lautes. Zunächst verarbeitet der Ätherleib dasjenige, was eine bloße Nachahmung ist, dann arbeitet sich das, was bloße Nachahmung ist, im Ätherleib selbständig um, so daß es dadurch ein Selbständiges wird. So ist das,

was wir innerlich verarbeitet haben, nur noch symbolisch, sinnbildlich den äußeren Eindrücken entsprechend. Da sind wir nicht mehr bloße Nachahmende.

Und endlich kommt ein Drittes. Begierde, Affekt, alles, was innerlich lebt, drückt sich im astralischen Leib aus, und das wirkt wieder so, daß es den Ton weiter umformt. Das heißt, die innerlichen Erlebnisse strahlen gleichsam von innen heraus in den Ton ein. Schmerz und Freude, Lust und Leid, Begierde, Wunsch, das alles strahlt in den Ton ein, und dadurch kommt das subjektive Element in den Ton hinein. Was bloße Nachahmung ist, was weitergebildet ist als Sprachsymbolum in dem selbständig gewordenen Tonbild oder Wortbild, das wird jetzt weiter umgebildet, indem es durchstrahlt wird von dem, was der Mensch innerlich erlebt als Schmerz und Freude, Lust und Leid, Entsetzen und Furcht und so weiter. Immer muß es ein äußerliches Entsprechen sein, was sich im Ton von der Seele losringt. Aber wenn die Seele innerlich das, was sie erlebt, ausdrückt, es gleichsam im Ton ausklingen läßt, dann muß sie das äußere Erlebnis erst dazu suchen. Daher müssen wir sagen: Das dritte Element, wo sich innerlich, seelenhaft, Lust und Leid, Schmerz und Freude, Entsetzen und so weiter im Ton ausdrückt, das muß erst suchen, was ihm entspricht. Bei der Nachahmung ist der äußere Eindruck nachgeahmt, das innere Tonbild oder dasjenige, was als Symbol entstanden ist, ist eine Weiterbildung. Aber dasjenige, was der Mensch nur aus innerer Freude, Schmerz und so weiter ertönen ließe, das würde ja nur eine Ausstrahlung sein, dem nichts entsprechen könnte. Was hier die Entsprechung zwischen äußerem Wesen und innerem Erleben ist, das heißt, was hier geschieht, das können wir fortwährend bei unseren Kindern beob-

achten, wenn sie sprechen lernen. Da können wir sehen, wie das Kind beginnt, irgend etwas, was es fühlt, in den Ton umzusetzen. Wenn das Kind zuerst Ma und Pa schreit, so ist das nichts anderes als ein innerliches Umgießen des Affektes in den Laut. Es ist nur die Äußerung eines Inneren. Wenn aber dieses Kind sich so äußert, dann kommt zum Beispiel die Mutter herbei, und das Kind merkt dann, daß demjenigen, was sich innerlich als Freude äußert, indem es sich umgießt in den Laut Ma, ein äußeres Ereignis entspricht. Das Kind fragt natürlich nicht, wie das geschieht, daß es in diesem Falle dem Herbeieilen der Mutter entspricht. Da gesellt sich zusammen inneres Erlebnis von Freude oder Schmerz und äußerer Eindruck, und es verbindet sich das, was von innen hervorstrahlt mit dem äußeren Eindruck. Das ist eine dritte Art, wie die Sprache wirkt. Daher können wir sagen: Die Sprache ist ebensosehr von außen nach innen durch Nachahmung entstanden, wie sie entstanden ist durch das, was man nennen kann das Hinzugesellen der äußeren Wirklichkeit zu dem, was unser Inneres äußert. Denn das, was dazu geführt hat aus einer inneren Äußerung – Ma, Pa – die Worte Mama und Papa zu bilden, weil diese Äußerung sich im Herbeieilen von Mutter oder Vater befriedigt fühlte, das geschieht in unzähligen Fällen. Überall, wo der Mensch sieht, daß irgend etwas auf eine innere Äußerung folgt, da verbindet sich für ihn das, was der Ausdruck der inneren Wesenheit ist, mit einem Äußeren.

Das alles geschieht ohne Zutun des Ich. Erst später übernimmt das Ich diese Tätigkeit. Auf diese Art sehen wir das, was vor dem Ich liegt, an jener Konfiguration arbeiten, welche der menschlichen Sprachausdrucksfähigkeit zugrunde liegt. Und dadurch, daß das Ich da

hineintritt, nachdem die Grundlage zur Sprache bereits geschaffen ist, gliedert sich entsprechend dem Wesen des Ich wiederum die Sprache. Dadurch werden die Äußerungen, welche dem Empfindungsleib entsprechen, von der Empfindungsseele durchdrungen; die Bilder und Symbole, welche dem Ätherleib entsprechen, werden von der Verstandesseele durchdrungen. Der Mensch gießt hinein in den Laut, was er in der Verstandesseele erlebt, und er gießt ebenso hinein, was er in der Bewußtseinsseele erlebt, was zunächst bloße Nachahmung war. Auf diese Weise sind dann nach und nach jene Gebiete unserer Sprache entstanden, welche Wiedergaben dessen sind, was innere Erlebnisse der Seele darstellen.

So müssen wir uns klar sein, um das Wesen der Sprache zu verstehen, daß sozusagen in uns etwas lebt, was vor dem Ich und vor aller Tätigkeit des Ich wirkte, und daß darin erst das Ich hineingegossen hat, was es ausbilden kann. Dann müssen wir aber auch keinen Anspruch darauf machen, daß die Sprache genau dem entspreche, was aus dem Ich stammt, und daß unserem Geistigen, allem Intimeren unserer individuellen Wesenheit genau die Sprache entspricht, sondern wir müssen uns klar sein, daß wir in der Sprache niemals den unmittelbaren Ausdruck des Ich sehen können. Symbolisch zum Beispiel arbeitet der Sprachgeist in dem Ätherleib, nachahmend in dem physischen Leib, das alles zusammen mit dem, was der Sprachgeist aus der Empfindungsseele herausarbeitet, indem er die innerlichen Erlebnisse aus ihr herauspreßt, so daß wir in dem Laut eine Ausstrahlung des Innenlebens haben. Das alles zusammengenommen soll uns rechtfertigen, wenn wir sagen: Nicht nach der Art des im heutigen Sinne bewußten Ich ist die Sprache ausgearbeitet, sondern, wenn wir die

Ausarbeitung der Sprache mit irgend etwas vergleichen wollen, können wir sie nur mit dem künstlerischen Arbeiten vergleichen. Ebensowenig wie wir von der Nachahmung, die der Künstler gibt, verlangen können, daß sie der Wirklichkeit entspricht, ebensowenig können wir verlangen, daß die Sprache dasjenige nachbildet, was sie darstellen soll. – Wir haben in der Sprache etwas, was nur so wiedergibt, was draußen ist, wie das Bild, wie der Künstler überhaupt wiedergibt, was draußen ist. Und wir dürfen sagen: Ehe der Mensch ein selbstbewußter Geist im heutigen Sinne war, war in ihm ein Künstler tätig, der als Sprachgeist gewirkt hat. – Wir haben unser Ich hineingelegt in eine Stätte, wo vorher ein Künstler seine Tätigkeit ausgeübt hat. Das ist zwar selbst wieder etwas bildhaft gesprochen, aber es gibt die Wahrheit auf diesem Gebiete wieder. Wir sehen in eine unterbewußte Tätigkeit und fühlen, daß wir da etwas haben, was aus uns selber den sprechenden Menschen als künstlerisches Werk gemacht hat. Und die Sprache müssen wir daher nach Analogie eines Kunstwerkes auffassen. Dazu müssen wir nicht vergessen, daß wir jedes Kunstwerk nur so auffassen können, wie es die Mittel der betreffenden Kunst gestatten. Daher wird uns auch die Sprache gewisse Beschränkungen auferlegen müssen. Wenn man das berücksichtigte, würde es von vornherein ausgeschlossen sein, daß ein aus einem pedantischen Wurf hervorgegangenes Werk zustande kommen könnte wie die «Kritik der Sprache» von *Fritz Mauthner*. Da geht die Sprachkritik von ganz falschen Voraussetzungen aus, nämlich davon, daß, wenn man die Sprachen der Menschen übersieht, sie einem in keiner Weise die objektive Wirklichkeit richtig geben. Sollen sie diese denn geben? Ist denn eine Möglichkeit, daß sie diese geben? Geradeso-

wenig ist eine Möglichkeit dafür vorhanden, daß die Sprache die Wirklichkeit wiedergibt, als das Bild, wenn es auf der Leinwand mit Farben und Hell und Dunkel die äußere Wirklichkeit darstellen soll. Mit künstlerischem Sinn muß aufgefaßt werden, was als der Sprachgeist dem Menschenwirken zugrunde liegt.

Das alles konnte nur skizzenhaft dargestellt werden. Wenn man aber weiß, daß ein Künstler in der Menschheit wirkt, der die Sprache formt, dann wird man verstehen – so verschieden auch die einzelnen Sprachen sich ausnehmen mögen –, daß selbst in den einzelnen Sprachen der Menschheit der künstlerische Sinn in der verschiedensten Weise gearbeitet hat. Da werden wir verstehen, wie dieser Sprachgeist – nennen wir jetzt diese durch die Luft wirkende Wesenheit den Sprachgeist –, wenn er sich auf einer verhältnismäßig niederen Stufe im Menschen manifestierte, so arbeitete wie der atomistische Geist, der alles aus den einzelnen Teilen zusammensetzen möchte. Da haben wir denn die Möglichkeit, daß eine Sprache so gefügt ist, daß aus einzelnen Lautbildern der ganze Satz sich zusammensetzt.

Wenn wir zum Beispiel im Chinesischen den Laut *schi* und *king* haben, so haben wir darin zwei Atome der Sprachbildung. Die eine Silbe schi = Lied, Gesang; die andere würde bedeuten: Buch. Wenn wir die beiden Lautbilder zusammensetzten: schi-king, dann würde man es so gemacht haben, wie wenn wir im Deutschen zusammensetzen Lied-Buch, dann würde sich durch diese Atomisierung etwas ergeben, was nun – als Ganzes erfaßt – Lieder-Buch wird. Das würde ein kleines Beispiel dafür geben, wie die chinesische Sprache ihre Begriffe und Vorstellungen bildet.

Wenn wir das, was wir heute betrachtet haben, in

unserer Seele verarbeiten, können wir nun auch begreifen, wie eine so wunderbar gebildete Sprache wie die semitische zum Beispiel in ihrem Geiste zu betrachten ist. In der semitischen Sprache haben wir als Grundlage gewisse Tonbilder, welche eigentlich nur aus Konsonanten bestehen. Und nun setzt der Mensch in diese Tonbilder Vokale hinein. Wenn wir also, um das nur durch ein Beispiel zu erklären, die Konsonanten nehmen *q, t, l,* und da hineinsetzen ein *a* und wiederum ein *a*, dann wäre, während das nur aus den Konsonanten gebildete Wort die bloße Nachahmung eines äußeren Lauteindruckes ist, durch das Hineinfügen der Vokale entstanden: qatal = töten.

So haben wir hier ein merkwürdiges Durchdringen, indem töten als Tonbild dadurch entstanden ist, daß der äußere Vorgang einfach durch die Sprachorgane nachgeahmt worden ist; das ist zunächst das ursprüngliche Tonbild. Dann wird das, was die Seele weiter zu bilden hat und was nur innerlich erlebt werden kann, weitergebildet, indem aus dem Inneren noch etwas hinzugefügt wird. Es wird das Tonbild weitergebildet, damit das Töten auf ein Subjekt zurückgeht. In dieser Weise ist im Grunde genommen die ganze semitische Sprache zusammengesetzt, und es drückt sich in ihr aus, was wir als das Zusammenwirken der verschiedenen Elemente der Sprachbildung in dem ganzen Bau der Sprache aufgezählt haben. In der Symbolik, die vorzugsweise in der semitischen Sprache wirksam ist – also, was wir im Ätherleib als Sprachgeist wirksam gefunden haben –, zeigt sich uns die ganze Eigentümlichkeit der semitischen Sprache, die alle die nachgeahmten einzelnen Tonbilder weiterbildet und durch die Einfügung von Vokalen zu Sinnbildern umbildet.

Daher sind im Grunde genommen alle Worte der semitischen Sprache so gebildet, daß sie sich wie Sinnbilder auf das beziehen, was uns in der Außenwelt umgibt. Dagegen ist alles, was in den indogermanischen Sprachen auftritt, mehr angeregt von dem, was wir innere Äußerung des astralischen Leibes genannt haben, der inneren Wesenheit. Der Astralleib ist schon etwas, was mit dem Bewußtsein zusammenhängt. Wenn man sich der Außenwelt entgegenstellt, unterscheidet man sich von der Außenwelt. Wenn man sich nur vom Gesichtspunkte des Ätherleibes der Außenwelt gegenüberstellt, verschmilzt man mit ihr, ist mit ihr eins. Erst wenn sich die Dinge im Bewußtsein spiegeln, unterscheidet man sich von den Dingen. Dieses Arbeiten des astralischen Leibes mit seinen ganzen inneren Erlebnissen ist in den indogermanischen Sprachen im Unterschiede zu den semitischen Sprachen dadurch wunderbar ausgedrückt, daß sie das Verbum *sein* haben, das Konstatieren dessen, was ohne unser Zutun vorhanden ist. Das ist dadurch möglich, daß man sich mit seinem Bewußtsein unterscheidet von dem, was einen äußeren Eindruck macht. Wenn daher im Semitischen zum Beispiel ausgedrückt werden sollte: Gott ist gut –, so würde man das nicht unmittelbar können, denn man kann das Wort *ist*, welches das Sein ausdrückt, nicht wiedergeben, weil es schon von der Entgegensetzung des astralischen Leibes und der Außenwelt herkommt. Der Ätherleib stellt die Dinge einfach hin. Daher würde man in der semitischen Sprache zu sagen haben: Gott, der Gute. – Es wird nicht die Gegenüberstellung des Subjektes und des Objektes charakterisiert. Diese sich von der Außenwelt unterscheidenden Sprachen, welche als ein Wesentliches enthalten, daß ein Teppich von Wahrnehmungen über die Außen-

welt ausgegossen wird, sind vorzugsweise die indogermanischen Sprachen. Diese wirken nun auch wieder so auf den Menschen zurück, daß sie die Innerlichkeit, das heißt alles, was man die Anlage nennen kann, um eine starke Individualität, ein starkes Ich auszubilden, unterstützen. Das liegt hier schon in der Sprache ausgedrückt.

Das alles, was ich Ihnen geben konnte, wird von manchen vielleicht nur wie unbefriedigende Andeutungen hingenommen werden, aus dem einfachen Grunde, weil man ja vierzehn Tage reden müßte, wenn man auf diesem Gebiet alles ausführlicher darstellen wollte. Allein, wer öfter hier diese Vorträge gehört hat und in den Geist der Sache eingedrungen ist, wird sehen, daß eine solche Anregung, wie sie heute gegeben worden ist, nicht unberechtigt ist. Sie soll nur zeigen, wie eine geisteswissenschaftliche Sprachbetrachtung angeregt werden kann, welche im Grunde genommen zu dem Resultat führt, daß die Sprache gar nicht anders verstanden werden kann, als daß man sie mit einem künstlerischen Sinn zu begreifen versucht, den man sich zu eigen gemacht haben muß. Daher wird alle Gelehrsamkeit scheitern, wenn sie nicht nachschaffen will, was der Sprachkünstler im Menschen getan hat, bevor das Ich in uns wirken konnte. Künstlerischer Sinn allein kann die Geheimnisse der Sprache erfassen, wie auch künstlerischer Sinn überhaupt nur nachschaffen kann. Nicht gelehrte Abstraktionen können jemals ein Kunstwerk begreiflich machen. Erst jene Ideen leuchten hinein in die Kunstwerke, welche als Ideen in fruchtbarer Art dasjenige nachzuschaffen imstande sind, was der Künstler mit anderen Mitteln, mit Farbe, Ton und so weiter zum Ausdruck gebracht hat. Künstlerischer Sinn begreift allein den Künstler, und Sprachkünstler allein begreifen

das Schöpferisch-Geistige im Entstehen der Sprache. Das ist das eine, was die Geisteswissenschaft in bezug auf die Sprache zu leisten hat.

Das andere ist etwas, was im Praktischen seine Bedeutung hat. Wenn wir verstehen, wie die Sprache aus einem inneren, vormenschlichen Künstler entstanden ist, werden wir uns auch dazu aufschwingen können, daß wir da, wo wir etwas sprechen wollen oder etwas durch die Sprache darstellen wollen, was Anspruch darauf macht, Geltung zu erhalten, auch diesen künstlerischen Sinn müssen wirken lassen. Dafür ist aber in unserer heutigen Zeit, wo man in bezug auf das lebendige Fühlen der Sprache nicht besonders weit ist, nur wenig Sinn vorhanden. Heute glaubt ein jeder, wenn er nur überhaupt reden kann, alles ausdrücken zu dürfen. Aber wir müssen uns darüber klar sein, daß wir wieder in unserer Seele einen unmittelbaren Zusammenhang schaffen müssen zwischen dem, was wir durch die Sprache ausdrükken wollen, und dem, wie wir es ausdrücken. Wir müssen den Sprachkünstler in uns auf allen Gebieten wiedererwecken. Heute sind die Menschen zufrieden, wenn in einer noch so beliebigen Form dasjenige ausgedrückt wird, was sie sagen wollen. Und wie viele Menschen haben einen Begriff davon, was auf geisteswissenschaftlichem Gebiet unbedingt notwendig ist, daß sprachkünstlerischer Sinn für eine jegliche Darstellung nötig wäre! Versuchen Sie einmal, wirkliche Darstellungen der geisteswissenschaftlichen Materie zu prüfen. Da werden Sie finden, daß derjenige, der als wahrer, echter Geisteswissenschafter solche Dinge geschrieben hat, auch wirklich daran gearbeitet hat, um künstlerisch einen jeden Satz auszugestalten, und daß da nicht in beliebiger Weise ein Zeitwort am Ende oder am Anfang

steht. Da werden Sie finden, daß ein jeder solcher Satz eine Geburt ist, weil er innerlich, seelisch, nicht bloß als Gedanke, sondern als unmittelbare Form erlebt werden soll. Und wenn Sie den Zusammenhang des Dargestellten verfolgen, dann werden Sie sehen, daß bei drei aufeinanderfolgenden Sätzen der mittlere nicht bloß an den ersten angehängt ist und der dritte wiederum an den vorhergehenden, sondern Sie werden finden, daß derjenige, der Geisteswissenschaftliches darstellt, nicht bloß den ersten Satz, sondern auch den dritten Satz bereits fertig in seiner Anlage hat, bevor er den mittleren gestaltet, weil die Wirkung des mittleren Satzes von dem abhängen soll, was als Wirkung des ersten Satzes zurückbleibt und wiederum auf den nächstfolgenden Satz übergehen kann.

In der Geisteswissenschaft ist nicht ohne künstlerisch wirkenden Sprachsinn zu schaffen. Alles andere ist vom Übel. Da handelt es sich darum, daß wir loskommen von dem sklavischen Gekettetsein an die Worte. Das können wir aber nicht, wenn wir denken, daß irgendein Wort den Gedanken ausdrücken könnte, den wir haben, denn dann sind wir schon im Irrtum mit unserer Sprachbildung. Aus den Worten, die ganz auf die Sinneswelt hin geprägt sind, können wir nimmermehr gewinnen, was Ausdruck für übersinnliche Tatsachen sein soll. Wer fragen kann: Wie soll man den Ätherleib oder den astralischen Leib in Wirklichkeit ganz konkret durch ein Wort ausdrücken? – hat noch nichts davon verstanden. Erst der hat etwas verstanden, der so zu Werke geht, daß er sich sagt: Ich werde erfahren, was der Ätherleib ist, wenn ich mir zuerst einmal von der einen Seite darüber etwas erzählen lasse, und mir bewußt bin, daß es sich dabei um künstlerisch gebildete Reflexbilder handelt;

und dann lasse ich mir dasselbe von drei anderen Seiten darstellen. – Da haben wir dieselbe Sache von vier verschiedenen Seiten her dargestellt, so daß wir in den Darstellungen, die wir durch die Sprache geben, indem wir gleichsam um die Sache herumgehen, künstlerische Reflexbilder der Sache darstellen. Wenn man sich dessen nicht bewußt ist, wird man nichts anderes herausbekommen als Abstraktionen und eine verknöcherte Wiedergabe dessen, was man schon weiß. Daher wird Entwickelung in der Geisteswissenschaft immer verbunden sein mit dem, was wir Fortbildung des inneren Sinnes und der inneren Gestaltungskraft unserer Sprache nennen können.

In diesem Sinne wird Geisteswissenschaft befruchtend auf den heutigen Sprachstil wirken, wird umgestaltend auf unseren heutigen entsetzlichen Sprachstil wirken, der gar keine Ahnung davon hat, was sprachkünstlerisches Vermögen ist. Denn sonst würden nicht so viele Leute, die kaum sprechen und schreiben können, anfangen schriftstellerisch tätig zu sein. Das ist heute längst abgekommen, daß man sich dessen bewußt ist, daß zum Beispiel Prosa schreiben etwas viel Höheres ist als Verse schreiben; nur ist die Prosa, die heute geschrieben wird, selbstverständlich eine viel niedrigere Prosa. Aber die Geisteswissenschaft ist dazu da, auf jenen Gebieten die Anregungen zu geben, die mit den tiefsten Gebieten der Menschheit zusammenhängen. Denn Geisteswissenschaft wird auf diesen Gebieten so wirken, daß sie erfüllt, was die größten Persönlichkeiten werden geträumt haben. Geisteswissenschaft wird durch den Gedanken die übersinnlichen Welten erobern können, wird vermögend werden, den Gedanken so in das Lautbild umzugießen, daß auch unsere Sprache wieder ein Mittei-

lungsmittel dessen werden kann, was die Seele im Übersinnlichen erschaut. Dann wird Geisteswissenschaft das sein, was bewirken wird, daß in einem großen Umkreise zur Wahrheit werden wird, was für ein wichtigstes Gebiet des menschlichen Inneren der Spruch sagt:

Unermeßlich tief ist der Gedanke,
Und sein geflügelt Werkzeug ist das Wort!

LACHEN UND WEINEN

Berlin, 3. Februar 1910

In einem Zyklus von Vorträgen über geisteswissenschaftliche Tatsachen könnte es manchem erscheinen, als ob der Gegenstand, der heute besprochen werden soll, unbedeutend wäre. Das aber ist gerade oftmals als ein Fehler solcher Betrachtungen zu bezeichnen, die ihren Weg hinaufnehmen in die höheren Gebiete des Daseins, daß die Einzelheiten des Lebens, die unmittelbaren Wirklichkeiten des Tages von den Betrachtenden vernachlässigt werden. Im allgemeinen haben es die Menschen ja gern, wenn in Vorträgen dieser Art von der Unendlichkeit oder Endlichkeit des Lebens gesprochen wird, von den höchsten Eigenschaften der Seele, von den großen Fragen der Welt- und Menschheitsentwickelung – und vielleicht von noch höheren Dingen; und gern läßt man sich nicht auf sogenannte Alltäglichkeiten ein, wie diejenigen sind, wenigstens scheinbar, die uns heute beschäftigen sollen. Wer aber auf dem Wege, der in diesen Vorträgen geschildert wird, einzudringen versucht in die Gebiete des geistigen Lebens, der wird sich immer mehr davon überzeugen, daß gerade das ruhige Vordringen Schritt für Schritt – von dem Allerbekanntesten in die unbekannteren Gebiete – sehr vom Heile ist. Im übrigen können Sie es schon aus der Erinnerung an so manche Erscheinung entnehmen, daß die bedeutendsten Geister der Menschheit, daß das Bewußtsein der Menschheit überhaupt in dem, was man gewöhnlich als Lachen und Weinen bezeichnet, keineswegs etwas nur Alltägliches

sieht. Hat doch jenes Bewußtsein, welches in den Legenden und in den großen Überlieferungen der Menschheit arbeitet – und so oft viel weiser als das einzelne individuelle menschliche Bewußtsein arbeitet –, die große Persönlichkeit, die für die morgenländische Kultur von so großer Bedeutung geworden ist, den Zarathustra, ausgestattet mit dem berühmten «Zarathustra-Lächeln»; und das Legenden-Bewußtsein sieht etwas Besonderes darin, daß dieser große Geist lächelnd in die Welt getreten ist. Und aus einem welthistorischen Tiefsinn heraus knüpft es an diese Tatsache des Zarathustra-Lächelns die andere Bemerkung, daß durch dieses Lächeln aufgejauchzt hätten alle Geschöpfe des Erdenrundes, und daß geflohen wären vor dem Zarathustra-Lächeln alle die bösen Geister und Widersacher des Erdenrundes. – Wenn wir nun von einem solchen, in Legenden-Überlieferung wirkenden Bewußtsein zu den Schöpfungen eines einzelnen großen Geistes übergehen, dürfen wir uns auch erinnern an jene Gestalt, in welche *Goethe* am meisten von seinem eigenen Fühlen und Vorstellen hineingelegt hat, an die «Faust»-Gestalt. Nachdem Faust in die tiefste Verzweiflung an allem Dasein gefallen ist und nahe war der Vernichtung des eigenen Daseins, da läßt Goethe diese Gestalt beim Anhören der Osterglocken ausrufen: «Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder!» Als das Symbolum der Seelenverfassung, die es Faust möglich macht, nach den Gedanken schlimmster, ärgster Verzweiflung sozusagen wieder zurückzukehren in die Welt: als das Symbolum des Sich-Wiederfindens eines Menschen in irdische Verhältnisse stellt uns hier Goethe, der Dichter, die Träne hin.

So sehen wir, daß eigentlich, wenn man nur daran denken wollte, bedeutungsvoll angeknüpft werden kann

an das, was durch Lachen und Weinen bezeichnet wird. Aber es mag schon geglaubt werden, daß es bequemer ist, gleich über das Wesen des Geistes zu spekulieren, als den Geist in solchen Offenbarungen aufzusuchen, in denen wir ihn finden, wenn wir die Welt, wie sie unmittelbar um uns herum ist, betrachten. Und wir können den Geist – und zunächst den Geist des Menschen – in seiner Wesenheit gerade in jenem Ausdrucke der menschlichen Seele finden, der sich im Lachen und Weinen kundgibt. Verstehen kann man das, was uns in dieser eigenartigen Seelenoffenbarung vor das Auge tritt, nur wenn man wirklich diese beiden Äußerungen des Menschen als Ausdruck seines inneren geistigen Lebens betrachtet. Da muß man aber ein solches geistiges Wesen nicht nur anerkennen, sondern verstehen. Dem Verständnis dieses geistigen Wesens des Menschen waren ja alle die Vorträge gewidmet, die gerade in diesem Winterzyklus hier gehalten worden sind. Nur flüchtig braucht daher heute darauf hingedeutet zu werden, wie wir geisteswissenschaftlich das Wesen des Menschen betrachten. Denn auch um Lachen und Weinen zu verstehen, müssen wir diese Wesenheit des Menschen im geisteswissenschaftlichen Sinne zugrunde legen.

Wir haben gesehen, wie sich der Mensch uns darstellt, wenn wir ihn in seiner vollständigen Wesenheit betrachten, bestehend aus seinem physischen Leib, den er gemeinschaftlich hat mit der ganzen mineralischen Natur; aus seinem Äther- oder Lebensleib, den er gemeinschaftlich hat mit der ganzen pflanzlichen Natur; weiter aus dem astralischen Leib, den er mit der tierischen Natur gemeinsam hat, und der der Träger ist von Lust und Leid, Freude und Schmerz, von Entsetzen und Verwunderung und auch von all den Ideen, welche

täglich vom Aufwachen bis zum Einschlafen in unserem Seelenleben auf und ab fluten. So besteht für uns die Wesenheit des Menschen zunächst aus diesen drei äußeren Umhüllungen; und in dieser Umhüllung lebt erst dasjenige, wodurch der Mensch die Krone der Erdenschöpfung wird, das menschliche Ich. Dieses Ich arbeitet nun wieder in dem Seelenleben, das aus den drei Seelengliedern aufgebaut ist, aus der Empfindungsseele als dem untersten Glied, aus dem nächsten Glied, der Verstandes- oder Gemütsseele, und aus dem dritten Glied, der Bewußtseinsseele; und wir haben auch gesehen, wie das Ich an diesen Seelengliedern arbeitet, um den Menschen zu immer höherer Vollkommenheit zu bringen.

Was liegt denn diesem ganzen Arbeiten des Ich innerhalb der Seele des Menschen zugrunde?

Betrachten wir einmal dieses Ich in verschiedenen seiner Äußerungen. Es tritt vor dieses Ich des Menschen, vor das tiefste Zentrum seines geistigen Lebens irgendeine Erscheinung, irgendein Gegenstand oder Wesen der Außenwelt. Das Ich bleibt diesem Wesen oder Gegenstand gegenüber nicht gleichgültig, sondern es äußert sich in einer gewissen Weise; es erlebt innerlich, in der Seele, dieses oder jenes. Ein Gegenstand gefällt oder mißfällt dem Ich. Das Ich kann aufjauchzen bei irgendeinem Ereignis, oder es kann in tiefste Betrübnis verfallen; es kann in Entsetzen und Furcht zurückbeben, oder es kann das Ereignis oder das Wesen liebevoll anschauen oder umfassen. Es kann innerlich das Erlebnis haben: Ich verstehe einen Vorgang, der mir gegenübertritt, oder: Ich verstehe ihn nicht.

Wenn wir das Ich in seiner Tätigkeit belauschen vom Aufwachen bis zum Einschlafen, dann sehen wir, wie es sich in Einklang zu bringen versucht mit der Außenwelt.

Wenn ihm irgendein Gegenstand gefällt, wenn jenes Gefühl in uns aufsteigt: Das ist ein uns erwärmendes Wesen – dann ist ein Band geflochten zwischen uns und dem Gegenstand; dann schlingt sich etwas hinüber von uns zu dem Gegenstand. Das tun wir im Grunde genommen mit der ganzen um uns herum liegenden Welt. Unser ganzes Tagesleben erscheint uns in bezug auf die inneren Seelenvorgänge als die Schöpfung eines Einklanges zwischen unserem Ich und der übrigen Welt. Was wir erleben an den Gegenständen und Wesenheiten der Außenwelt, und was sich in den Vorgängen unseres Seelenlebens spiegelt, das wirkt nicht bloß auf unsere drei Seelenglieder, weil in ihnen gerade das Ich wohnt, sondern das wirkt auch auf den astralischen Leib, auf den Ätherleib und den physischen Leib. Wir haben schon öfter beispielsweise angeführt, wie jenes Verhältnis, das das Ich herstellt zwischen sich und irgendeiner Wesenheit oder einem Gegenstand, nicht nur die Emotionen des astralischen Leibes aufrüttelt, nicht nur die Strömungen und Bewegungen des Ätherleibes in einen Umschwung bringt, sondern auch bis in den physischen Leib hineinwirkt. Oder sollte nicht der Mensch Gelegenheit haben, zu beobachten, wie zum Beispiel eine menschliche Persönlichkeit erbleichen kann, wenn irgend etwas Furchtbares in ihre Nähe tritt? Was ist da anderes geschehen, als daß das Verhältnis, welches das Ich hergestellt hat zwischen sich und dem Furchtbaren, das Band, das es geschlungen hat zwischen sich und dem Gegenstand, hineingewirkt hat bis in den physischen Leib und das Blut in andere Bewegung gebracht hat, als es sonst der Fall ist? Es hat sich gleichsam das Blut zurückgezogen von der äußeren Leiblichkeit und hat dadurch das Erbleichen bewirkt. Auch das andere, be-

sonders charakteristische Beispiel ist schon angeführt worden: die Schamröte. Wenn wir irgendein derartiges Verhältnis glauben herstellen zu müssen zwischen uns und der betreffenden Wesenheit der Umgebung, daß wir am liebsten uns für einen Augenblick selbst auslöschen möchten, daß man uns nicht sieht, da steigt das Blut ins Gesicht. Da wird in diesen beiden Fällen eine bestimmte Wirkung auf das Blut hervorgebracht durch dasjenige, was sich als das Verhältnis des Ich zur Außenwelt darstellt. – So könnten wir viele Beispiele anführen, wie dasjenige, was das Ich an der Außenwelt erlebt, sich ausdrückt im astralischen Leib, im Ätherleib und im physischen Leib.

Indem nun das Ich den Einklang oder ein bestimmtes Verhältnis sucht zwischen sich und der Umgebung, sind wieder ganz besondere Fälle möglich in bezug auf solche Verhältnisse. So könnten wir von gewissen Verhältnissen zu unserer Umgebung sagen: Wir finden die richtige Stellung des Ich gegenüber diesem oder jenem Gegenstand oder Wesen. Selbst wenn wir Furcht vor einem Wesen haben, vor dem es begründet ist, Furcht zu haben, können wir sagen: Unser Ich fühlt, wenn es nur hinterher Gelegenheit hat, in der richtigen Weise dieses Verhältnis zu beachten, daß es in einem Einklang gestanden hat auch im Furchtgefühl mit seiner Umgebung. Insbesondere aber fühlt unser Ich seinen Einklang mit seiner Umgebung, wenn es zum Beispiel danach trachtet, diese oder jene Dinge der Außenwelt zu verstehen, und imstande ist, durch seine Begriffe, Gefühle, Empfindungen und so weiter über diejenigen Gegenstände, über die es Verständnis sucht, wirklich sich aufzuklären. Da fühlt sich das Ich wie vereint mit den Gegenständen, über die es sich aufklärt. Da fühlt es sich wie über sich

hinausgehend, wie wenn es untergetaucht ist in die Gegenstände, und fühlt, daß das Band ein richtiges ist. Oder aber das Ich lebt mit anderen Menschen zusammen, zu denen es in ganz bestimmte Verhältnisse tritt, die es lieb hat. Das Ich fühlt sich jedem dieser anderen Menschen gegenüber in dem Verhältnis, das es angesponnen hat, befriedigt, beseligt; fühlt, daß ein harmonisches Verhältnis zwischen sich und der Außenwelt besteht. Dieses Verhältnis prägt sich zunächst in dem Ich darin aus, daß sich das Ich behaglich fühlt und diese Behaglichkeit auf seine Hüllen, astralischen Leib oder Ätherleib, überträgt.

Es kann aber auch eintreten, daß das Ich einmal nicht imstande ist, diesen Einklang, das heißt, das Verhältnis, das man in einem gewissen Sinne ein normales nennen könnte, zu schaffen. Kann es dieses normale Verhältnis nicht sogleich finden, dann kann das Ich dadurch in eine besondere Lage kommen. Nehmen wir an, das Ich findet etwas in der Außenwelt, irgendeinen Gegenstand oder eine Wesenheit, dem gegenüber es nicht in ein solches Verhältnis treten kann, daß es zum Beispiel die Sache versteht, daß es mit seinen Begriffen und Vorstellungen das Dasein dieser Wesenheit oder Tatsache als ein berechtigtes anerkennt. Nehmen wir an, das Ich ist auf der Suche, ein Verhältnis zur Außenwelt zu finden; aber es kommt nicht in die Lage, wirklich ein solches Verhältnis, das ein normales Band bildet zwischen Ich und Außenwelt, zu finden. In einer solchen Lage wird unser Ich nötig haben, dennoch in sich selber eine gewisse Stellung gegenüber diesem Ding der Außenwelt zu gewinnen. Nehmen wir einen konkreten Fall an: Wir treten irgendeinem Wesen der Außenwelt gegenüber, welches wir aus dem Grunde nicht verstehen wollen,

weil in sein Wesen einzudringen unserem Ich nicht der Mühe wert erscheint, weil wir sozusagen fühlen, wir würden, wenn wir in sein Wesen eindringen wollten, zu viel hingeben von unserer eigenen Erkenntnis- und unserer eigenen Verständniskraft. Während wir einem anderen Wesen so gegenübertreten, daß wir sagen: Ich will meine Kraft aufwenden, um dich zu verstehen, will in dich untertauchen, was in mir ist, mit dir vereinigen – halten wir es bei dieser Wesenheit so, daß es uns nicht der Mühe wert ist, unterzutauchen. Wir würden die Kräfte unseres Verständnisses verschwenden, wenn wir darin untertauchen wollten. Dann haben wir nötig, eine ganz besondere Stellung zu gewinnen, haben nötig, eine Art Scheidewand aufzurichten. Einem solchen Wesen wie dem geschilderten gegenüber wollen wir jene Hingabe nicht üben; wir wollen nicht in dasselbe untertauchen; das heißt, wir wollen uns von diesem vor uns stehenden Wesen befreien, uns frei halten; wir wollen uns in uns selber finden, nicht durch Untertauchen, sondern dadurch, daß wir unsere Kraft von diesem Wesen ablenken und, in unserem eigenen Selbstbewußtsein uns über das Wesen erhebend, sie gewahr werden. Wenn wir in einem solchen Verhältnis zu einem Wesen stehen, dann ist das Gefühl, das uns beschleichen muß, dasjenige einer Befreiung von einem Wesen. Bei einem Wesen, das wir verstehen, und in das wir untertauchen – entweder durch Erkenntniskraft oder durch Liebe oder Mitleid –, da fühlen wir nicht das Zurückziehen des Ich; im Gegenteil da fühlen wir uns zu diesem Wesen hingezogen. Bei einem solchen Wesen aber, wie es eben geschildert worden ist, fühlen wir: Unser Ich würde etwas verlieren, wenn es in das andere Wesen untertauchte; da müssen wir unsere Kräfte zusammenhalten.

Bei einem solchen Bewußtsein kann die hellseherische Beobachtung bemerken, wie das Ich gleichsam den astralischen Leib zurückzieht vor den Eindrücken, die auf ihn gemacht werden könnten aus der Umgebung oder von diesem anderen Wesen. Dieses Wesen wird natürlich einen Eindruck auf unseren physischen Leib machen, wenn wir nicht die Augen verschließen oder die Ohren verstopfen. Aber weil wir unseren physischen Leib weniger in der Hand haben als unseren astralischen Leib, ziehen wir unseren astralischen Leib für einen Augenblick zurück aus dem physischen Leib, ja auch aus dem Ätherleib heraus und bewahren ihn dadurch davor, daß er sich berühren läßt von dem anderen Wesen. Dieses Zurückziehen des astralischen Leibes, der sonst seine Kraft im physischen Leibe verbraucht, um dessen Kräfte zusammenzuhalten, stellt sich für das hellseherische Bewußtsein so dar, daß der astralische Leib sich ausdehnt; er geht gleichsam auseinander bei einer solchen Befreiung. Wo wir uns über ein Wesen erheben, lassen wir unseren astralischen Leib wie eine elastische Substanz sich erweitern, schlaff werden, während wir ihn sonst angespannt haben. Indem sich der astralische Leib erweitert, befreien wir uns von irgendeinem Bande mit der betreffenden Wesenheit; wir ziehen uns gleichsam in uns selber zurück, erheben uns über die ganze Situation. Und weil alles, was im astralischen Leibe geschieht, sich im physischen Leibe ausdrückt, so drückt sich auch dieses Zurückziehen des astralischen Leibes im physischen Leibe aus; und der Ausdruck der Erweiterung des astralischen Leibes im physischen Leibe ist das Lachen oder das Lächeln; so daß mit jedem Lachen oder Lächeln, das aus keiner anderen Stimmung als aus der geschilderten hervorgehen kann, verbunden ist ein elasti-

sches Ausdehnen des astralischen Leibes. – Wir dürfen also sagen: Was durch das Ausdehnen des astralischen Leibes und seinen physiognomischen Ausdruck als Lachen oder Lächeln an der menschlichen Wesenheit auftritt, ist ein Sich-Erheben über das, was in der Umgebung geschieht, weil wir nicht Verständnis aufwenden wollen, und nach der ganzen Art, wie wir zu der betreffenden Sache stehen, dafür auch nicht Verständnis aufwenden sollen. Im Extrem muß daher alles, was uns kein Verständnis abringen soll, eine solche Erweiterung des astralischen Leibes nach sich ziehen und damit das Lachen hervorrufen. – Witzblätter haben die Gewohnheit gehabt, daß sie gewisse Personen des öffentlichen Lebens abbildeten mit riesigen Köpfen und sehr kleinen Körpern, wodurch grotesk ausgedrückt werden sollte, was der Betreffende für seine Zeit bedeutet. Dies zu verstehen, würde ein Unding sein, denn es gibt kein Gesetz, was einen so großen Kopf und einen so kleinen Körper verbinden würde. Wenn wir in diesen Gegenstand mit unserer Erkenntniskraft untertauchten, so wäre das eine verlorene Kraft, denn wir würden unsere Verständniskraft dabei verschwenden. Die einzige Befriedigung dabei soll eben die sein, sich zu erheben über das Objekt, beziehungsweise von dem Eindruck, der auf unseren physischen Leib gemacht wird, frei zu werden in dem Ich, und den astralischen Leib auszudehnen. Denn was das Ich erlebt, setzt es zunächst fort auf die intimste Hülle, auf den astralischen Leib; und der physiognomische Ausdruck dafür ist das Lachen.

Es kann aber auch der Fall eintreten, daß wir ein Verhältnis, das wir zu unserer Umgebung suchen und nach unserer ganzen Seelenverfassung berechtigt sind zu suchen, nicht finden können. Nehmen wir an, wir haben

eine Zeitlang eine Persönlichkeit geliebt; dieselbe steht nicht nur zu unseren Handlungen in Beziehung, sondern ganz bestimmte Seelenerlebnisse knüpfen sich an das Dasein dieser Persönlichkeit an und an das Verbundensein unserer Persönlichkeit mit ihr. Nehmen wir an, die Persönlichkeit wird uns eine Zeitlang entrissen. Mit dem Entreißen dieser Persönlichkeit fällt ein Teil unserer eigenen Seelenerlebnisse fort; etwas, was ein Band bedeutet zwischen uns und einer Wesenheit der Außenwelt, fällt fort. Unsere Seele ist durch jene Seelenverfassung, die sich durch die Beziehung zu dieser Persönlichkeit herangebildet hat, berechtigt, dieses Band zu suchen, weil sie sich erzogen hat, dieses Band zu haben. Jetzt kann sie es nicht mehr haben. Es ist etwas herausgerissen aus diesem Ich, und was da herausgerissen ist, bewirkt in dem letzteren etwas, was sich wiederum überträgt auf den astralischen Leib. Und weil jetzt dem astralischen Leib etwas entzogen ist, weil er ein Verhältnis zur Außenwelt sucht, das er nicht finden kann, so zieht er sich jetzt in sich selber zusammen; oder besser gesagt, das Ich preßt diesen astralischen Leib zusammen.

Das können wir mit dem hellseherischen Bewußtsein immer beobachten, wenn im Menschen Trauer oder Schmerz eintritt über einen Verlust, wie das Ich, dem etwas entzogen ist, den astralischen Leib zusammenpreßt. Gerade so wie der auseinandergetriebene astralische Leib schlaff wird und sich dadurch den physiognomischen Ausdruck im physischen Leibe verschafft, der eben als Lachen oder Lächeln bezeichnet werden muß, so wird ein astralischer Leib, der sich zusammenpreßt, gleichsam tiefer eindringen in alle Kräfte des physischen Leibes. Das ist auch der Fall. Wenn der astralische Leib sich zusammenpreßt, so preßt er den physischen Leib

mit zusammen. Und der physische Ausdruck des Zusammenpressens des Ich in sich selber, damit des astralischen Leibes in sich selber, und damit des physischen Leibes in sich selber, das ist das Hervorquellen der Tränen. Der astralische Leib, der gleichsam in sich Lükken erhalten hat, und diese Lücken durch sein Zusammenpressen ausfüllen will, indem er die Substanzen aus der Umgebung heranzieht, er preßt dadurch den physischen Leib mit zusammen und treibt die Substanzen des physischen Leibes in der Träne nach außen. Was ist die Träne dadurch zugleich? – Das Ich hat etwas verloren in der Trauer, in dem Verlust. Es preßt sich zusammen, weil es ärmer geworden ist, weil es seine Selbstheit weniger stark fühlen kann als früher; denn es fühlt seine Eigenheit um so stärker, je reicher es ist an Erlebnissen mit der umgebenden Welt. Wir geben nicht nur etwas den Dingen, die wir lieben, sondern wir bereichern unsere Seele selber durch unsere Liebe. Und indem uns die Erlebnisse unserer Liebe entrissen werden, und der astralische Leib Lücken erhält und sich zusammenpreßt, sucht er durch diesen gleichsam in sich selber ausgeübten Druck die Kräfte wiederzugewinnen, die er verloren hat durch den Verlust. Er sucht sich durch ein Zusammennehmen in sich selber reicher zu machen, weil er ärmer geworden ist durch das, was er verloren hat. Was in der Träne zum Vorschein kommt, ist nicht nur ein Abfließenlassen der Tränen, nicht nur eine Öffnung nach außen, sondern etwas, was man einen Ersatz nennen könnte für das ärmer gewordene Ich. Während sich früher das Ich bereichert fühlte an der Außenwelt, fühlt es sich jetzt in der Produktion, die es selber hervorbringt, stärker, fühlt sich als etwas, indem es die Tränen hervorpreßt. Was die Persönlichkeit an Selbstbewußtsein

geistig verloren hat, sucht sie sich zu ersetzen, indem sie sich zu einer innerlichen Schöpfung, zu dem Hervorbringen der Tränen anspornt. Daher ist die Träne in gewisser Beziehung ein Ausgleich, ein Ersatz für das Ärmerwerden des Ich. Deshalb können wir sagen: Wenn das Ich, das einen Verlust erlebt hat, vordringen kann bis zur Träne, wenn es sein Bewußtsein hebt durch das Gewahrwerden seines Verlustes in der Träne, dann gibt diese Träne dem Ich ein gewisses unterbewußtes Wohlgefühl. Man könnte sogar sagen: Die Träne ist in gewisser Beziehung ein Anlaß zu einer Art innerer Wollust. Ein Ausgleich wird durch die Träne geschaffen. Es wird Ihnen ja bekannt sein, wie der Mensch, wenn er sich so recht in der Trauer elend fühlt, in der Träne eine Art von Trost hat, weil die Träne etwas ist, was ihm einen gewissen Ersatz bieten kann. Und Sie werden auch wissen, wie es für gewisse Menschen, von denen man sagt, sie können nicht weinen, viel schwieriger ist, die Trauer und den Schmerz zu ertragen als für diejenigen, welche sich das innere Wohlbehagen durch die Träne bei jeder Gelegenheit verschaffen können.

So sehen wir, daß das Ich es ist, das ein gesuchtes Verhältnis zur Außenwelt nicht finden kann, und sich entweder erheben muß zu einer inneren Freiheit, oder in sich untertauchen muß, um sich zu stärken über einen inneren Verlust. Wir sehen, wie das Ich es ist, das Mittelpunktswesen des Menschen, das sich ausdrückt in Lachen und Weinen. Daher können wir es auch begreiflich finden, daß das Ich, das den Menschen zum Menschen macht, in gewisser Weise Voraussetzung ist des wahren Lachens und des wahren Weinens.

Wenn wir das Kind beobachten, wie es geboren wird, so finden wir, daß es in den ersten Tagen weder lachen

noch weinen kann. Wahres Lachen und wahres Weinen tritt erst auf vom sechsunddreißigsten oder vierzigsten Lebenstage an. Vorher kann das Kind nicht lachen und nicht weinen; und der Grund dafür ist der: Obwohl es entschieden ist, was für ein Ich aus einer vorhergehenden Verkörperung gerade in diesem Kinde lebt, so wirkt dieses Ich doch nicht gleich in den ersten Lebenstagen in dem Menschen gestaltend; es wirkt nicht gleich so, daß es Beziehungen zur Außenwelt sucht. Der Mensch ist ja in das Leben so hineingestellt, daß dasjenige, was in ihm und an ihm ist, von zwei Seiten herstammt. Die eine Seite ist die, welche alle Eigenschaften und Betätigungen des Menschen enthält, die er von Vater, Mutter, Großvater und so weiter erbt, kurz, die Eigenschaften und Betätigungen aus der Vererbungslinie. Aber darinnen arbeitet die Individualität, das Ich des Menschen, das von Leben zu Leben geht, von Verkörperung zu Verkörperung, seine seelischen Eigenschaften hinein. Wenn wir einen Menschen mit der Geburt ins Dasein treten sehen, zeigt sich uns zunächst das Unbestimmte der Physiognomie des Menschen, und wie unbestimmt dasjenige ist, was der Mensch einmal als Talente, Anlagen und besondere Eigenschaften darleben wird. Aber wir sehen auch, wie das schaffende, wirkende Ich, das sich Entwickelungskräfte aus den vorhergehenden Leben hereingebracht hat, die unbestimmten Züge immer bestimmter und bestimmter herausarbeitet und dasjenige modifiziert, was durch die Vererbung gegeben worden ist. So sehen wir zusammenfließend die vererbten Eigenschaften mit denen, die von Verkörperung zu Verkörperung gehen. – Ein Genaueres über den Werdegang des Menschen können Sie jetzt mit einer gewissen Deutlichkeit in meinem eben erschienenen Buche «Die Geheimwissen-

schaft im Umriß» finden, wo in den ersten Partien diese Dinge gerade so besprochen sind, wie es dem heutigen Verständnisse der Menschen angemessen ist.

So sehen wir, wie in dem Kind das Ich sich herausarbeitet. Aber es dauert eine Zeit, bis das Ich aus dem Kinde heraus umgestaltet an dem Körperlichen und an dem Seelischen. Daher tritt der Mensch so ins Dasein hinein, daß er in den ersten Tagen einzig und allein die vererbten Merkmale zeigt. Das Ich sitzt in den ersten Tagen noch tief verborgen darinnen und wartet, bis es in die unbestimmte Physiognomie dasjenige hineinarbeiten kann, was es aus den früheren Leben herübergetragen hat, was es von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr herausarbeiten kann.

Bevor nun das Kind den individuellen, nur für diesen Menschen geltenden Charakter annimmt, ist es nicht möglich, daß das Ich irgendeine Beziehung zur Außenwelt ausdrücken kann durch Lachen und Weinen. Denn auf das Ich kommt es an, auf das Individuellste, das ein Band sucht, das sich in Harmonie, in Einklang bringen will mit der Umgebung. Das Ich muß es sein, was im Lachen oder Lächeln sich zu befreien sucht von den Gegenständen; das Ich muß es sein, das bei einem gesuchten Verhältnis, das es nicht finden kann, in dem Verlust zusammenpreßt das Innere der menschlichen Wesenheit. Das Ich nur kann sich ausdrücken im Lachen oder Weinen. Wir sehen daraus, daß wir es mit der tiefinnersten Geistigkeit des Menschen zu tun haben, wenn wir die Offenbarungen des Menschen im Lachen oder Weinen vor uns haben.

Diejenigen, die gern alles mit allem zusammenwerfen und deshalb keine wirklichen realen Unterschiede zugeben wollen zwischen Mensch und Tier, werden natürlich

auch noch Analogien für Lachen und Weinen im Tierreich finden. Wer aber die Dinge richtig versteht, wird dem deutschen Dichter recht geben, der sagt, daß es das Tier nicht bis zum Weinen bringt, sondern höchstens bis zum Heulen, und nicht bis zum Lachen, sondern nur bis zum Grinsen. Darinnen liegt eine tiefe Wahrheit, die sich, wenn sie in Worte gebracht wird, dadurch ausdrückt, daß das Tier sich nicht erhebt zu jener individuellen Ichheit, die in dem Wesen selber sitzt, sondern daß das Tier von Gesetzen beherrscht wird, die zwar dem Ich-Menschen ähnlich sehen, die aber dem Tier so eingepflanzt sind, daß sie ihm zeitlebens als äußere verbleiben. Das Tier bringt es nicht zur Individualität. Es ist hier schon dieser bedeutsame Unterschied des Menschen von der tierischen Wesenheit erwähnt worden. Es ist gesagt worden, was uns am Tier interessiert, läßt sich zusammenfassen in dem Gattungs- oder Artcharakter. Versuchen Sie sich klar zu machen, ob das, was uns am Tier hauptsächlich interessiert, auch so große Unterschiede aufweist – zum Beispiel zwischen Löwensöhnchen, Löwenvater, Löwengroßvater und so weiter –, wie wir es beim Menschen finden. Was sich uns beim Tier zeigt, das geht im Artcharakter auf. Im Menschenreiche ist aber jeder Mensch für sich eine eigene Gattung, und was uns am Tier in der Art oder Gattung erscheint, das muß uns beim Menschen in jedem einzelnen Menschen interessieren. Das heißt: Bei den Menschen hat jeder Mensch seine einzelne Biographie. Die interessiert uns so stark wie die Art- oder Gattungsbiographie beim Tier. Gewiß, es hat auch manchen Hundevater und manche Katzenmutter gegeben, die behaupteten, sie könnten auch eine Hunde- oder Katzenbiographie schreiben. Aber ich habe auch einen Schullehrer

gekannt, der seinen Schülern regelmäßig die Aufgabe gegeben hat, die Biographie ihrer Stahlfeder zu schreiben. Nicht darauf kommt es an, daß sich ein Gedanke auf alles anwenden läßt, sondern darauf, daß sich unser Verständnis dazu hindurchringt, was an einer Sache oder Wesenheit das Wesentliche ist. Bis zum Tier herauf ist das biographisch Individuelle das Unwesentliche; beim Menschen aber wird es das Wesentliche, weil beim Menschen ja die Hauptsache dasjenige ist, was sich als Individualität von Leben zu Leben weiter entwickelt, was beim Tier nur von Gattung zu Gattung geht. Wenn eine solche Wichtigkeit des biographischen Elementes nicht zugegeben wird, so liegt es nicht daran, daß diese Wichtigkeit nicht eine ebenso bedeutungsvolle ist wie die, welche wir naturwissenschaftlichen Gesetzen der Außenwelt beilegen, sondern daran, daß derjenige, der sie nicht zugibt, nicht das Gewicht von irgendwelchen Erscheinungen empfinden kann.

In der Geisteswissenschaft nennen wir das, was beim Tier von Art zu Art geht, was sich von Gattung zu Gattung fortlebt, des Tieres Gruppen-Seele oder Gruppen-Ich, das wir aber als etwas Reales ansehen. Und wir sprechen davon, daß das Tier sein Ich nicht in sich hat, sondern außer sich. Wir verneinen auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft nicht etwa das tierische Ich, sondern wir sprechen von einem Gruppen-Ich, welches das Tier von außen her dirigiert. Beim Menschen dagegen sprechen wir von einem individuellen Ich, das in das Innerste der menschlichen Wesenheit hineingeht und von innen heraus jede einzelne menschliche Wesenheit als die ihm zugrunde liegende Individualität so dirigiert, daß der Mensch in ein persönliches Verhältnis zu den Wesen seiner Umgebung tritt. Dasjenige allgemeine Verhältnis,

welches sich die Tierheit herstellen kann nach ihrer Lenkung durch das äußere Gruppen-Ich, hat auch einen typischen, allgemeinen Charakter. Was dieses oder jenes Tier liebt oder haßt, wovor dieses oder jenes Tier sich fürchtet, hat einen allgemeinen, einen typischen Charakter und modifiziert sich nur für gewisse Kleinigkeiten, zum Beispiel bei unsern Haustieren oder bei den Tieren, die mit dem Menschen zusammenleben. Was aber beim Menschen Liebe und Haß in bezug auf seine Umgebung, was Furcht und Schrecken für die Seele bedeuten, was Sympathie und Antipathie ist, das erzieht sich der Mensch in seiner Individualität, in der Ichheit, die von Verkörperung zu Verkörperung geht, auf individuelle Art. Daher ist das besondere Verhältnis, durch das der Mensch sich von irgendeinem Wesen der Umgebung befreit, das dann physiognomisch im Lachen zum Ausdruck kommt, oder das andere Verhältnis, wo wir etwas suchen und nicht mehr finden können, und was sich im Weinen seinen physiognomischen Ausdruck sucht, immer etwas, was das menschliche Ich allein entfalten kann. Daher können wir auch sagen: Je mehr das Kind sich herauswindet aus dem bloß Animalischen, aus dem bloß Tierischen, je mehr sich seine Individualität zeigt, desto mehr zeigt sich seine Menschlichkeit im Lachen oder in den aus den Augen quillenden Tränen. Wenn wir das Leben in seiner Wahrheit betrachten, müssen wir nicht in den groben Tatsachen des Lebens, nicht in der Ähnlichkeit der Knochen und Muskeln zwischen Mensch und Tier, oder in der bis zu einem gewissen Grade vorhandenen Ähnlichkeit der anderen Organe das Wichtigste suchen, wenn wir die Entscheidung treffen wollen für die höhere Stellung des Menschen über die Erdenwesen; sondern wir müssen da, wo wir die feine-

ren Tatsachen erblicken, das Wesentliche zur Charakteristik der Menschennatur suchen. Wem solche Tatsachen wie Lachen und Weinen zu unbedeutend erscheinen, um sie für die eigentliche Charakteristik der Menschheit und der Tierheit anzuwenden, dem muß man sagen: Nicht zu helfen ist dem, der nicht vermag sich aufzuschwingen zu den Tatsachen, auf die es ankommt, wenn wir den Menschen in seiner Geistigkeit verstehen wollen.

Diese Tatsachen, die uns hier geisteswissenschaftlich entgegentreten, können uns nun allerdings auch hineinleuchten in gewisse naturwissenschaftliche Errungenschaften, aber nur dann, wenn diese Tatsachen wieder hineingestellt werden in ein großes und geisteswissenschaftliches Ganzes. Mit Lachen und Weinen ist beim Menschen noch etwas anderes verbunden. Wer Lachen und Weinen beim Menschen beobachtet, der wird finden, daß bei diesen Äußerungen der menschlichen Wesenheit nicht nur der physiognomische Ausdruck des Lachens oder der Trauer vorhanden ist, sondern daß dabei auch eine Änderung, eine Modifikation des Atmungsprozesses auftritt. Wenn der Mensch traurig ist bis zum Vergießen von Tränen, und wenn seine Traurigkeit zu einem solchen Zusammenpressen des astralischen Leibes führt, daß der physische Leib mit zusammengepreßt wird, dann kann man beobachten, daß das Einatmen immer kürzer und kürzer wird, und daß das Ausatmen in langen Atemzügen geschieht. Und beim Lachen ist das Umgekehrte der Fall; da bemerken wir ein langes Einatmen und ein kurzes Ausatmen. In dieser Weise wird der Atmungsprozeß modifiziert. Und es ist nicht bloß ein Bild, sondern es entspricht einer tieferen Wirklichkeit, wenn wir sagen: Wenn beim lachenden Men-

schen der astralische Leib schlaff wird, und wenn der physische Leib in seiner feineren Gliederung auch erschlafft, dann tritt so etwas ähnliches ein, wie wenn wir einen leeren Raum erzeugen, indem wir die Luft aus ihm auspumpen und diesen leergemachten Raum dann der äußeren Luft aussetzen: dann pfeift die Luft da hinein. Eine Art Freimachen der äußeren Leiblichkeit tritt also im Lachen ein, und dann dringt in einem langen Atemzuge die Luft nach innen. Beim Weinen ist das umgekehrt der Fall: Wir pressen den astralischen Leib zusammen – und auch den physischen Leib, und die Folge ist, daß das lange Ausatmen durch das Zusammenpressen wie in einem Zuge bewirkt wird.

So sehen wir, wie wiederum mit den physischen Lebensäußerungen und bis in das äußere Physische hinein dasjenige zusammenhängt, was seelisch im Menschen erlebt wird durch die Anwesenheit des Ich.

Wenn wir diese physiologischen Tatsachen nehmen, so wird uns in merkwürdiger Weise eine geisteswissenschaftliche Tatsache beleuchtet, welche bildlich ihren Ausdruck gefunden hat – wie in der Regel geisteswissenschaftliche Tatsachen bildlich ihren Ausdruck finden – in den religiösen Urkunden der Menschheit. Erinnern wir uns an jene bedeutungsvolle Stelle des Alten Testamentes, wo dargestellt wird, daß der Mensch zu seiner gegenwärtigen Menschlichkeit heraufgehoben wird, indem ihm Jahve oder Jehova einströmen läßt den lebendigen Odem und ihn dadurch zu einer in sich lebendigen Seele macht. Das ist der Moment, wo auf das Werden der Ichheit im großen hingedeutet wird. Es wird im Alten Testament die Art und Weise des Atmungsprozesses hingestellt als der Ausdruck der eigentlichen Ichheit des Menschen; das Atmen wird in Zusammenhang

gebracht mit der inneren Seelenhaftigkeit des Menschen. Wenn wir nun sehen, wie das menschliche Ich sich im Lachen und Weinen einen besonderen Ausdruck verschafft, dann zeigt sich uns schon der intime Zusammenhang zwischen dem menschlichen Atmungsprozeß und der inneren Beseelung des Menschen, und wir blicken dann von einer solchen Erkenntnis aus auf die religiösen Urkunden mit jener Demut, die uns ein solches tieferes, wahres Verständnis gibt.

In der Geisteswissenschaft gehen uns zunächst alle diese Urkunden nichts an. Denn selbst wenn auch durch eine große Katastrophe alle diese Urkunden zugrunde gehen würden, die Geistesforschung hat die Mittel, daß sie dasjenige, was ihnen zugrunde liegt, durch die Geistesforschung selbst finden kann. Nie ist die Geistesforschung auf Urkunden angewiesen. Wenn aber die Tatsachen gefunden sind, und man nachher in den Urkunden den unzweifelhaften bildlichen Ausdruck dessen wiedererkennt, was man vorher mit der Geisteswissenschaft unabhängig von den Urkunden gefunden hat, dann wächst unser Verständnis für diese Urkunden. Dann sagt man sich: Es kann dasjenige, was da besprochen ist, nicht anders hineingekommen sein als durch Wesenheiten, die das gewußt haben, was der Geistesforscher in ihnen wiederfinden kann; und es spricht durch die Jahrtausende Geistesforscher zu Geistesforscher, Geistesblick zu Geistesblick! Dadurch gewinnt man gerade aus der Erkenntnis heraus die richtige Stellung zu diesen Urkunden. Und wenn erzählt wird, wie der Gott einprägte dem Menschen seinen lebendigen Odem, wodurch der Mensch eine sich innerlich findende Ichheit wurde, so finden wir gerade aus einer solchen Betrachtung, wie diese über «Lachen und Weinen», wie wahr

eine solche bildlich dargestellte Tatsache in bezug auf die Menschennatur ist.

Nur auf einzelnes soll jetzt noch hingewiesen werden, weil es uns sonst zu weit führen würde. Es könnte zum Beispiel jetzt jemand sagen: Du hast die ganze Betrachtung an einem falschen Ende angefaßt, denn du hättest dort anfangen müssen, wo die äußeren Tatsachen sprechen. Das geistige Element mußt du dort suchen, wo es nur als eine reine Naturwirkung auftritt, zum Beispiel wenn der Mensch gekitzelt wird. Da haben wir die elementarste Tatsache des Lachens. Wie kommst du da zurecht mit all deinen Phantastereien über das Ausdehnen des astralischen Leibes – und so weiter?

Oh, dann vollzieht sich gerade erst recht das Ausdehnen des astralischen Leibes. Denn alle die Dinge, die als Charakteristik angeführt sind, sind dann vorhanden, wenn auch auf untergeordneter Stufe. Wenn der Mensch gekitzelt wird an der Fußsohle, so ist das eine Tatsache, auf die er sich nicht einlassen kann mit seinem Verstande. Er will es nicht, lehnt es ab. Er wird sie nur dann mit seinem Verständnis umfassen, wenn er sich selber kitzelt. Aber dann lacht er nicht; denn dann kennt er den Urheber. Wenn ihn aber ein anderer kitzelt, hat es für ihn etwas Unverständliches. Darüber erhebt sich das Ich, sucht davon frei zu werden und sucht den astralischen Leib davon loszubekommen. Und gerade das Loskommen des astralischen Leibes von einer unpassenden Berührung drückt sich aus durch das nicht motivierte Lachen. Das ist gerade eine Befreiung, eine Rettung des Ich auf elementarer Stufe von jener Attacke, die auf uns ausgeübt wird, wenn wir an der Fußsohle gekitzelt werden, wo wir mit unserem Verständnis der Sache doch nicht beikommen können.

Jedes Lachen über einen Witz oder über etwas, was komisch ist, steht auf derselben Stufe. Wir lachen über den Witz, weil wir durch das Lachen in das richtige Verhältnis zu ihm kommen. Im Witz werden Dinge zusammengebracht, die im ernsten Leben nicht zusammengebracht werden können; denn wenn sie logisch zu begreifen wären, würden sie nicht witzig sein. Im Witz werden Verhältnisse zusammengebracht, die, wenn man nicht gerade auf den Kopf gefallen ist, nicht unser Verständnis unbedingt herausfordern, sondern nur von uns gerade das herausfordern, daß wir mit einem gewissen Spiel des geistigen Lebens die Dinge zusammenbringen, die da zusammengebracht sind. In dem Augenblick, wo wir uns als im Besitz dieses Spieles fühlen, machen wir uns frei und erheben uns über den Inhalt, der im Witz liegt. Die Tatsache des Sich-Freimachens, des Sich-Erhebens über irgendeine Erscheinung werden Sie überall finden, wo Lachen zutage tritt. Und ebenso werden Sie die Tatsache, daß der Mensch etwas sucht, was er nicht finden kann, und sich daher in sich selber zusammenpreßt, beim Weinen zugrunde liegen sehen.

Es kann aber diese Art des Verhältnisses zur Außenwelt, wie sie jetzt geschildert worden ist, berechtigt oder unberechtigt sein. Wir können uns aus einer gewissen Berechtigung frei machen wollen im Lachen; oder aber durch unsere Eigentümlichkeit den betreffenden Vorgang auch nicht verstehen wollen oder nicht verstehen können. Dann liegt das Lachen nicht in der Natur der Tatsachen, sondern in unserer Unvollkommenheit. Das tritt überall dort zutage, wo irgendein unentwickelter Mensch über einen andern lacht, weil er ihn nicht verstehen kann. Wenn ein unentwickelter Mensch bei einem andern das Alltägliche und Philiströse, das er für das

richtige hält, nicht findet, dann denkt er, es sei nicht nötig, da mit dem Verständnis heranzukommen; er sucht sich davon frei zu machen – vielleicht gerade deshalb, weil er es nicht verstehen will. Daher überträgt es sich leicht bei uns in die Gewohnheit, sich durch Lachen von allem frei zu machen. Das ist auch oft die Natur gewisser Menschen: sie lachen und meckern über alles; sie wollen gar nichts verstehen; sie plustern sich auf in ihrem Astralleib und kommen dadurch immerfort zum Lachen. Das ist durchaus dieselbe Grundtatsache. Nur kann es auf der einen Seite berechtigt erscheinen, nicht eindringen zu wollen in das Verständnis einer Sache, und auf der andern Seite kann es unberechtigt sein. Es kann auch an den Unvollkommenheiten der Mode liegen, daß etwas dem gewöhnlichen Betragen nicht ganz geeignet erscheint, um dafür Verständnis zu haben. Da hat man dann ein Lächeln, indem man sich erhaben dünkt über das eine oder andere. Es braucht also das Lachen nicht ein berechtigtes Gefühl des Sich-Zurückziehens auszudrücken, sondern es kann auch ein unberechtigtes Zurückziehen ausdrücken. Damit wird aber die Grundtatsache nicht geändert, wodurch das Lachen charakterisiert worden ist.

Es kann aber auch vorkommen, daß jemand auf dasjenige, was menschliche Lebensäußerung ist, rechnet. Nehmen wir an, irgend jemand rechnet als Redner mit dem, was durch seine Rede aufgehen soll, als Zustimmung oder dergleichen. Da rechnet er selbstverständlich mit dem, was die menschliche Seele erleben kann. Nun wird es in einzelnen Fällen vielleicht berechtigt sein, auf Dinge hinzuweisen, die so minderwertig sind oder so unter dem Kreise des Verständnisses von gewissen Zuhörern, daß man sie charakterisieren darf, ohne daß ein

besonders intimes Band von der Seele der Zuhörer zu diesen Gegenständen geschlungen wird; sondern man wird gerade den Zuhörern helfen, sich zu befreien von dem, was unter dem Kreise dessen liegt, worüber der Redner Verständnis ausgießen soll. Da wird der Redner damit rechnen dürfen, daß die Zuhörer seine Stellung der Ablehnung der betreffenden Gegenstände teilen. Es gibt aber auch Redner, die immer die Lacher auf ihrer Seite haben wollen. Ich habe schon gehört, daß Redner sagten: Ich werde da, wo ich siegen will, die Lachmuskeln antreiben, so daß ich die Lacher auf meiner Seite habe – und wer die Lacher auf seiner Seite hat, der hat eben gesiegt! Das kann aber auch aus einer inneren Unehrlichkeit kommen. Denn appelliert man an das Lachen, so appelliert man an etwas, wodurch sich der Mensch über eine Sache erheben soll. Man rechnet aber auch mit der Eitelkeit der Menschen – wenn sie sich dessen auch nicht bewußt sind –, wenn man die Sache so darstellt, daß sie nicht angewiesen sind, in ihr unterzutauchen und bloß deswegen darüber lachen dürfen, weil sie auf ein Niveau gerückt wird, wo sie zu minderwertig erscheint. Es kann also das Rechnen auf das Lachen einem Prinzip der Unehrlichkeit entspringen. Und man wird in einer gewissen Weise zuweilen auch dadurch den Menschen gewinnen können, daß man in ihm jenes Wohlbehagen und Wohlgefühl erregt, das in dem heutigen Vortrage geschildert worden ist als mit der Träne verbunden. Der Mensch fühlt dann, wenn ihm sozusagen ein Verlust nur für die Phantasie vorgeführt wird, daß er sich sagen könnte: Du darfst jetzt etwas suchen, was du eigentlich nicht findest! Er fühlt sich durch das Zusammenpressen des Ich in seiner Egoität, in seiner Selbstsucht bestärkt; und manches Rechnen auf die Rüh-

rung ist oft im großen nichts anderes als ein Rechnen auf die Selbstsucht des Menschen. Alle diese Dinge können daher arg mißbraucht werden, weil Rührung und Schmerz, Trauer, Hohn und Spott, die von Lachen oder Weinen begleitet sind, mit dem zusammenhängen, was das Ich stärkt und befreit, also mit der menschlichen Ichheit, der Egoität. Es kann daher auch, wenn diese Dinge sich geltend machen, die Selbstsucht angesprochen werden, an die Selbstsucht appelliert werden; und dann ist es die Selbstsucht, die ebenso zerstören kann, was Mensch an Mensch bindet.

Da sehen wir also, daß das menschliche Ich im Lachen und dem, was dem Lachen zugrunde liegt, frei sich hinaufgehoben fühlt, und daß die Selbstheit sich zusammengedrängt fühlt in der Träne und dem, was damit verbunden ist. Wir haben aber in anderen Vorträgen auch gesehen, wie das Ich nicht nur an der Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewußtseinsseele arbeitet, sondern wie es durch diese Arbeit selbst immer vollkommener und stärker werden soll. Wir werden daher leicht begreifen, daß Lachen und Weinen in gewisser Weise Erziehungsmittel sein können. Indem das Ich sich zum Lachen erhebt, wird es die Kräfte aufrufen seiner Selbstbefreiung, seines Erhabenseins und Insichgeschlossenseins in der Welt. In der Träne kann es sich dazu erziehen, sich zu verbinden mit dem, wozu es gehört; und indem es den Mangel fühlt gegenüber dem, wozu es gehört, bereichert es sich doch in anderer Weise mit seiner eigenen Ichheit, indem es sich zusammenpreßt. Oh, im Lachen und Weinen liegen damit zu gleicher Zeit Erziehungsmittel des Ich und der Kräfte des Ich. Das Ich steigt sozusagen herauf in seiner Freiheit und Zusammengeschlossenheit mit der Welt, indem es sich äu-

ßert im Lachen und Weinen. Daher ist es kein Wunder, daß zu den großen Erziehungsmitteln der menschlichen Entwickelung diejenigen Produktionen und menschlichen Schöpfungen gehören, die gerade auf die Erregung derjenigen Seelenkräfte hinarbeiten, die dem Lachen und Weinen zugrunde liegen.

Wir sehen im Trauerspiel, in der Tragödie etwas hingestellt, was tatsächlich den astralischen Leib zusammenpreßt, um in unser Ich Festigkeit, innere Geschlossenheit hineinzubringen, während im Lustspiel das hingestellt wird, was den astralischen Leib weitet, indem sich der Mensch erhebt über das Törichte, über das in sich selbst Zusammenfallende und dadurch das Ich zur Befreiung bringen will. Wir sehen, wie es mit der Entwickelung des Menschen zusammenhängt, daß durch das Trauerspiel, das Lustspiel künstliche Schöpfungen vor seine Seele hingestellt werden.

Wer die menschliche Natur und Wesenheit auch in den kleinsten Dingen beobachten kann, der wird sehen, daß ihn die alltäglichen Erlebnisse auch zum Verständnis der großen Tatsachen führen können. Solche Dinge, die uns zum Beispiel in der Kunst vor Augen treten, zeigen uns, daß wir in der menschlichen Natur etwas haben, was wie ein Pendel hin und her zu schlagen hat zwischen dem, was in der Träne und was im Lachen sich äußert. Nur dadurch, daß das Ich in der Bewegung ist, entwikkelt es sich weiter. In der ruhigen Pendellage würde es sich nicht vergrößern und weiter entwickeln, würde dem inneren Tode verfallen müssen. Recht ist es für die menschliche Entwickelung, daß das Ich sich auf der einen Seite befreien kann durch das Lachen und auf der anderen Seite sich selber sucht noch in seinem Verlust, in der Träne. Allerdings, wenn zwischen zwei Polen der

Ausgleich gesucht werden soll, so muß er auch gefunden werden. Daher wird das Ich sich voll finden können nur im Ausgleich, niemals in dem Hinundherpendeln zwischen «himmelhoch jauchzend» und «zu Tode betrübt»; es wird sich nur finden können in der Ruhelage, die sowohl zu dem einen wie zu dem andern hingehen kann.

Lenker und Leiter seines Daseins muß der Mensch allmählich im Laufe seiner Entwickelung werden. Wenn wir Lachen und Weinen verstehen, begreifen wir sie gerade als Geist-Offenbarungen und werden sagen: Der Mensch wird uns so recht durchsichtig, wenn wir sehen, wie er sich im Lachen einen äußeren Ausdruck für ein inneres Befreiungsgefühl sucht, und wie sich in der Träne ein inneres Befestigungsgefühl ausdrückt, wenn das Ich in der Außenwelt etwas verloren hat. – So haben wir im Lachen und Weinen zwei Pole, an denen sich uns die Geheimnisse der Welt zum Ausdruck bringen.

Und fragen wir uns: Was ist im letzten Grunde das Lachen auf dem Menschenantlitz? – so wissen wir, es ist die geistige Offenbarung dafür, daß der Mensch heranstrebt zur Befreiung, daß er sich nicht umschlingen läßt von den Dingen, die seiner nicht würdig sind, sondern sich mit Lächeln im Antlitz erhebt über das, dessen Sklave er nie werden darf. Und die Träne auf dem Antlitz des Menschen ist uns der geistige Ausdruck für die geistige Tatsache, daß der Mensch selbst dann, wenn er den Faden zerrissen fühlt zwischen sich und irgendeinem Wesen der Außenwelt, diesen Faden noch sucht im Verlust; daß er dann, wenn er sein Ich verfestigen will in der Träne, gerade darin zum Ausdruck bringen will: Ich gehöre der Welt, und die Welt gehört zu mir, denn ich kann nicht ertragen das Losgerissensein von der Welt.

Nun verstehen wir, wie die Befreiung, die sich über alles Niedere und Böse erhebt, ausgedrückt werden durfte durch das «Zarathustra-Lächeln», und wie man sagen konnte: bei diesem Lächeln jauchzten alle Geschöpfe der Erde, und es flohen die Geister des Bösen! Denn dieses Lächeln ist das weltgeschichtliche Symbolum der geistigen Erhebung der freien Ich-Wesenheit über das, worinnen sie nicht verstrickt werden soll. Und alles, was auf der Erde ist, darf aufjauchzen, wenn das, was seine Wesenheit ist, sich mit dem Lächeln der Zarathustra-Wesenheit erheben kann. Dann aber, wenn das Ich einen Augenblick hat, wo es sagt: Das Dasein ist nichts wert; ich will nichts mehr gemein haben mit der Welt! – Und wenn dann in seiner Seele aufzucken soll die Kraft, welche die Worte zum Bewußtsein bringen soll: Die Welt gehört zu mir, ich gehöre der Welt! – dann darf ein solcher Ausdruck gefunden werden in den Worten Goethes: «Die Träne quillt! Die Erde hat mich wieder!» Darin wird gefühlt, daß wir nicht ausgeschlossen sein dürfen von allem, was die Erde ist, daß wir die Zusammengehörigkeit mit der Welt fühlen dürfen, die sich in der Träne einen Ausdruck verschafft, wenn sie uns genommen wird. Das ist berechtigt in den tiefen Geheimnissen der Welt.

Die Zusammengehörigkeit des Menschen mit der Welt kann uns die Träne auf seinem Antlitz verkündigen, und des Menschen Befreiung von allem Niedrigen, das seiner habhaft werden will, kann uns das Lachen auf seinem Antlitz verkünden.

WAS IST MYSTIK?

Berlin, 10. Februar 1910

Über den Begriff, durch welchen die Betrachtung des heutigen Vortrags zusammengefaßt wird, herrscht in den weitesten Kreisen vollständige Verwirrung. Es ist noch nicht lange her, da konnte ich von jemand mit einer gewissen gelehrten Bildung hören: «Nun ja, man kann Goethe ja auch zu den Mystikern rechnen, denn Goethe hat doch zugegeben, daß es etwas Dunkles und Unerforschliches gebe.» Und man darf sagen, daß das Urteil weiter Kreise im Grunde genommen mit einem solchen Ausdrucke getroffen ist. Was alles wird in der Welt nicht «Mystik», was alles insbesondere nicht «mystisch» genannt! Wenn man von irgendeiner Sache nicht klar Bescheid weiß, wenn man so etwas hat von ihr, was da schwebt zwischen Nichtwissen und einer recht unklaren, dunklen Ahnung, sagt man: diese Sache sei mystisch oder mysteriös; wenn man versucht ist, aus einer gewissen Bequemlichkeit des Denkens und der seelischen Forschung heraus festzustellen, daß man über irgendeine Sache nichts Rechtes weiß, und dann, wie es für viele Menschen selbstverständlich ist, auch aller Welt verbietet, darüber etwas zu wissen, dann sagt man: das ist eben eine mystische Sache. Kurz, eigentlich wird dasjenige, worüber man höchstens erlaubt, eine Gefühlsahnung zu haben, sehr häufig als der Gegenstand der Mystik bezeichnet.

Allerdings wird man, wenn der Ausdruck «Mystik» auch nur in bezug auf seine historische Herkunft in

Betracht gezogen wird, eine ganz andere Anschauung gewinnen müssen über dasjenige, was bedeutsame Geister der Menschheit unter Mystik verstanden haben, und was sie vor allen Dingen an der Mystik glauben besessen zu haben. Man wird dann insbesondere auch bemerken können, daß es schon menschliche Persönlichkeiten gibt, welche den Gegenstand der Mystik nicht etwas Unerforschliches und Unklares nennen, sondern welche als Gegenstand der Mystik gerade dasjenige bezeichnen, was durch eine gewisse höhere Klarheit, durch ein gewisses helleres Licht unserer Seele zu erringen ist, und daß da gerade jene Klarheit aufhört, welche die anderen Wissenschaften geben können, wo die Klarheit der Mystik beginnt. Das ist die Überzeugung derjenigen, welche vermeinen, wirklich Mystik besessen zu haben. Nun treffen wir Mystik in uralten Zeiten der Menschheitsentwickelung. Jedoch dasjenige, was zum Beispiel innerhalb der hier auch schon öfter erwähnten Mysterien, sagen wir Mysterien der Ägypter, Mysterien der asiatischen Völker und der Griechen, was da Mystik genannt wurde, liegt dem heutigen Vorstellungsvermögen und der ganzen heutigen Vorstellungsart so fern, daß es etwas schwierig ist, von vornherein einen Begriff der Mystik zu geben, wenn man auf diese alten Formen des mystischen Erlebens der Menschen hinweist. Am nächsten wird man dem gegenwärtigen Vorstellen noch kommen, wenn man zunächst hinweist auf die der Gegenwart sozusagen noch nahe liegenden Formen der Mystik, wie sie bei den deutschen Mystikern auftritt, bei Meister *Eckhart* angefangen – etwa im 13., 14. Jahrhundert –, und dann einen gewissen Höhepunkt erreicht in dem unvergleichlichen Mystiker *Angelus Silesius*. Wenn wir die Mystik da aufsuchen, werden wir finden, daß diese

Mystik ein wirkliches Erkennen der tiefsten Weltengründe sucht; und zwar ist das Suchen dieser Mystiker, die heute noch am besten verstanden werden können, auf eine besondere Art zu denken. Es ist ein Suchen nach den Gründen des Daseins durch ein rein inneres Seelenerleben, eine Erkenntnis, welche gesucht wird vor allen Dingen dadurch, daß sich die Seele frei macht von allen Eindrücken der Außenwelt und äußeren Wahrnehmungen, daß sie sich sozusagen zurückzieht von dem Leben der Außenwelt und versucht, hinunterzusteigen in die tiefen Untergründe des Seelenlebens. Wenn gleichsam ein solcher Mystiker alles dasjenige vergessen kann auf lange oder kurze Zeit, was ihm seine Sinne überliefern, was ihm der Verstand sagen kann über dasjenige, was ihm die Sinne überliefern, wenn er sozusagen ganz ablenkt die Aufmerksamkeit von aller Außenwelt und ganz und gar in der eigenen Seele lebt und dann dasjenige sucht, was da noch erhalten bleibt und sich noch erleben läßt, wenn die Seele mit sich ganz allein ist: dann fühlt sich ein solcher Mystiker auf dem Wege zu der von ihm gesuchten Erkenntnis, und er vermeint, durch ein solches Innenleben dessen, was die Seele in sich selber erschafft und in sich selber in Tätigkeit zu setzen vermag, nicht nur auf das zu blicken, was man im gewöhnlichen Leben denken, fühlen und wollen kann, sondern er glaubt hinter all dem, was das gewöhnliche Denken, Fühlen und Wollen ist, den Grund zu erschauen, aus dem die Seele heraus entsprossen ist: nämlich den göttlich-geistigen Urgrund der Dinge. Und weil ein solcher Mystiker in der Seele die wertvollste Form des Daseins sieht, weil er in der Seele dasjenige sieht, was zunächst im wahren Sinne des Wortes sich ein Kind der göttlichen Geistigkeit nennen darf, so glaubt er einen sicheren Weg

zu haben, wenn er durch das gewöhnliche Seelenleben hindurchblickt auf den Quell, aus dem diese Seele entsprungen ist, und von dem er glaubt, daß sie zu ihm auch zurückkehren muß. Mit anderen Worten: der Mystiker ist der Meinung, daß er durch das Versenken ins innere Seelenleben den göttlichen Weltengrund findet, den er nicht finden kann, wenn er die äußeren Erscheinungen der Natur noch so sehr zergliedert und mit dem Verstande zu begreifen sucht. Ein solcher Mystiker vermeint, daß dasjenige, was sich den äußeren Sinnen darbietet, einen Schleier bildet, durch den das menschliche Erkennen nicht unmittelbar durchdringen kann bis zu den göttlichen Urgründen; daß aber dasjenige, was man in der Seele erlebt, ein viel dünneres Gewebe, ein viel dünneres Schleiergewebe darstellt, und daß man auf dem Wege nach innen vordringen kann zu dem, was der göttliche Weltengrund ist, der ja auch den äußeren Erscheinungen zugrunde liegen muß. Das ist die Mystik, die in der Form des Erlebens zunächst sich uns charakterisiert als der mystische Weg des Meisters *Eckhart*, der Weg des *Johannes Tauler* und der Weg des *Suso*; und dann weiter durch die Mystik dieses Zeitalters, bis zu dem oben genannten *Angelus Silesius*.

Man muß sich allerdings klar darüber sein, daß diese Geister und Persönlichkeiten auf solchem Wege des Erkenntnisstrebens nicht allein glaubten, nur dasjenige bloß zu finden, was man von vornherein unmittelbar betrachten könnte als das Ergebnis innerer Seelenforschung. Wir haben uns ja in den Vorträgen dieses Winters in der mannigfaltigsten Art und von den verschiedensten Seiten her mit dieser inneren Seelenforschung beschäftigt; wir haben darauf hinweisen können, daß, wenn man hineinblickt in das, was man berechtigt ist,

das menschliche Innere zu nennen, man da zunächst findet die dunkelsten Untergründe der Seele, da wo die Seele noch hingegeben ist den Affekten wie Schrecken, Furcht, Angst und Hoffnung, was wir die Skala von Lust und Leid, Freude und Schmerz nennen können. Wir haben gesagt, daß wir diesen Teil des Seelenlebens zusammenfassen in dem, was man Empfindungsseele nennt. Wir haben weiter gesagt, wie nun ferner unterschieden werden muß in dem dunklen Grunde des menschlichen Seelenlebens das, was man Verstandes- oder Gemütsseele nennt, in das man gelangt, wenn das Ich, der Mittelpunkt des Seelenlebens, die äußeren Eindrücke verarbeitet, wenn es in stiller Hingabe wirken und ausgleichen läßt, was in der Empfindungsseele aufleben kann. Wir haben gesagt, daß das, was man innere Wahrheit nennt, in der Verstandesseele aufgeht. Wenn dann das Ich weiter arbeitet in innerer Tätigkeit an dem, was es gewonnen hat auf diesem Wege zur Verstandesseele, dann arbeitet das Ich sich hinauf zur Bewußtseinsseele, wo erst eine klare Ich-Erkenntnis möglich ist, wo das möglich ist, was aus einem bloßen Innenleben wiederum hinaufführt zu einem Wissen, zu einem wirklichen Wissen über die Welt. So haben wir gleichsam, wenn wir diese drei Glieder des Seelenlebens uns vor Augen stellen, das Gewebe dessen, was wir finden, wenn wir uns zunächst unmittelbar in unser Inneres versenken. Wir finden, wie das Ich an diesen drei Seelengliedern arbeitet.

Diejenigen, die als Mystiker Erkenntnis gesucht haben in der angegebenen Art, die glaubten allerdings noch etwas anderes zu finden durch das Untertauchen in die Tiefe des Seelenlebens. Für sie war das, was eben genannt wurde, nur eine Art Schleiergewebe, durch das

man hindurch muß, um zu dem Quell des Daseins zu gelangen. Und vor allen Dingen glaubten diejenigen, die genannt worden sind, wenn sie zu dem Quell des Seelendaseins gelangen, dann würden sie als inneres Erlebnis dasjenige durchmachen, was in der äußeren Geschichte dargestellt wird als das Ereignis des Christus-Lebens und Christus-Sterbens.

Nun liegt ja allerdings folgendes vor, wenn diese mystische Vertiefung auch nur im mittelalterlichen Sinne in der Seele stattfindet: Der Gang eines solchen Mystikers ist der, daß er zunächst der Außenwelt gegenübersteht mit den mannigfaltigsten Eindrücken auf das Gesicht, Gehör und andere Sinne. Er sagt sich: Ich habe die Licht-, Farben-, Ton- und Wärmewelt und alles das vor mir, was mir meine Sinne überliefern; und ich bearbeite zunächst dasjenige, was mir meine Sinne überliefern durch meinen Verstand. Da bin ich aber immer an die Außenwelt hingegeben, da kann ich nicht durch das dichte Gewebe durchdringen bis zu dem Quell, aus dem das stammt, was sich mir als Töne, Farben und Empfindungen darlegt. Meine Seele aber behält in ihren Vorstellungen dasjenige zurück, was Bilder dieser Außenwelt sind, meine Seele behält vor allen Dingen auch dasjenige in sich, was sie während der Eindrücke empfunden und gefühlt hat. Die Eindrücke der Außenwelt bleiben ja für unsere Seelenwelt nicht das, was wir kalte, nüchterne Vorstellungen nennen können. Denn das eine berührt uns so, daß wir mit Lust, das andere so, daß wir mit Schmerz erfüllt werden; das eine berührt uns mit Sympathie und das andere mit Antipathie. Mit unseren Interessen und mit unserem ganzen Innenleben weist uns sozusagen unser Ich auf die Welt, die auf uns Eindrücke macht, welche uns bald erheben und bald erdrücken, so

daß, wenn wir uns als Mystiker zunächst abwenden von dieser Außenwelt, wir zurückbehalten die Vorstellungen und Erinnerungen, die uns innere Bilder geben von der Außenwelt, aber auch das, was wir in unseren Empfindungen und Gefühlen als den subjektiven Eindruck von der Außenwelt empfangen haben. Da stehen wir nun mit all dem, so würde der Mystiker sagen, was die Außenwelt in uns hineingewirkt hat. So leben wir zunächst mit dem, was die Außenwelt in der Seele vom Morgen bis zum Abend erzeugt, und dem, was als Lust und Leid in unserer Seele auflebt. So erscheint uns das innere Leben zunächst als eine Wiederholung und Abspiegelung des äußeren Lebens.

Bleibt unsere Seele nun leer, wenn sie sich bemüht, alles das zu vergessen, was von der Außenwelt in ihr gespiegelt wird, wenn sie alle Eindrücke und Vorstellungen der Außenwelt tilgt? Das eben ist das Erleben des Mystikers, daß es für die Seele eine andere Möglichkeit gibt: daß diese Seele, wenn sie sozusagen vergißt nicht nur alle Erinnerungen, sondern auch alles, was sie als Sympathie und Antipathie fühlt, dann noch eine Möglichkeit hat, daß in ihr noch etwas da ist. So fühlt der Mystiker, daß die Eindrücke der Außenwelt mit den bunten Bildern und ihren Wirkungen auf die Seele, daß diese zunächst das Lebendige sind, was uns hinnimmt in unserem Innenleben; daß die etwas erdrückt haben, was in den geheimen Untergründen der Seele vorhanden ist. Das fühlt der Mystiker. Er sagt sich: Wenn wir dem Außenleben hingegeben sind, dann wirkt dieses Leben in der Außenwelt wie ein starkes, mächtiges Licht, das die feineren, inneren Seelenerlebnisse überleuchtet und auslöscht, wie ein starkes Licht ein geringeres Licht auslöscht. Und dann, wenn wir alle die Eindrücke der

Außenwelt tilgen, dann leuchtet auf das sonst überleuchtete innere Fünklein, wie Eckhart sich ausdrückt – dann erfahren wir in unserer Seele nicht ein Nichts, sondern wir erfahren dann in der Seele etwas, was vorher scheinbar nicht vorhanden war, was unwahrnehmbar gewesen ist durch das laute Getöse der Außenwelt.

Aber das, was wir in unserem Inneren erleben, läßt sich das, so fragt sich der Mystiker, wenn er sich selber klarwerden will, vergleichen mit dem, was wir in der Außenwelt erleben? Nein, das läßt sich damit nicht vergleichen. Das unterscheidet sich radikal von dem, was wir in der Außenwelt erleben. Allen Dingen der Außenwelt stehen wir ja so gegenüber, daß wir zunächst in ihr Inneres nicht hineindringen können, daß sie uns wirklich nur ihre Außenseite darbieten. So daß wir denken können: wenn wir auch bloß die Farben und Töne wahrnehmen, hinter ihnen steckt etwas, was zunächst als das Verborgene der Dinge angesehen werden muß; bei dem aber, was wir in der Seele erleben, wenn wir die Eindrücke und Vorstellungen der Außenwelt tilgen, bei dem liegt es so, daß wir selber darinnen stecken, daß wir es selber sind, daß wir nicht sagen können, es zeigt uns nur seine Außenseite. Denn gerade das, was sonst macht, daß wir ein verborgenes Inneres vermuten können, das fällt weg beim wirklichen inneren Erleben. Und wenn wir nun die Gabe haben, daß wir uns dem hingeben, was da im Innern aufleuchtet, dann zeigt es sich in seiner wahren Wesenheit so, daß es sich wiederum unterscheidet gegenüber all dem, was uns in der Außenwelt entgegentritt. Das letztere zeigt sich uns so, daß es entsteht und vergeht, daß es aufblüht und verwelkt, daß es geboren wird und stirbt. Wenn wir aber dieses beobachten, was in der Seele sich zeigt, wenn jenes kleine

Fünklein anfängt zu leuchten, so merken wir in der Sache selber, daß alle die Begriffe von Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod darauf nicht anwendbar sind; daß uns etwas Selbständiges entgegentritt, dem gegenüber alle Begriffe von Entstehen und Vergehen, von Blühen und Welken, von Außen und Innen, die uns in der Außenwelt begegnen, keinen Sinn mehr haben. So ergreifen wir nicht eine Oberfläche, eine Außenseite der Offenbarung des Dinges in der Seele, sondern wir ergreifen das Ding selber in seiner wahren Wesenheit, und gerade dadurch können wir durch diese innere Erkenntnis dazu kommen, Bürgschaft zu erlangen von dem, was in uns selber unvergänglich ist, was in uns selber gleich ist dem, was wir uns als den Begriff des Geistes bilden müssen, in dem alle Materie ihren Urgrund hat. Dieses Erlebnis empfindet nun der Mystiker so, daß er sagt: Also muß ich in mir ertöten, in mir überwinden alle die Erlebnisse, die ich sonst habe; sterben muß in mir das gewöhnliche Seelenleben und Tod muß sich ausbreiten; dann steigt herauf die wahre Seele, die Siegerin über Geburt und Tod. Und diese Erweckung des inneren Seelenkernes nach dem Tode des gewöhnlichen Seelenlebens, das empfindet der Mystiker wie eine innere Auferweckung, wie ein Nachleben dessen, was ihm vorgestellt wird in dem Bilde, das die Geschichte überliefert im Leben, Sterben und Auferstehen des Christus. So sieht der Mystiker in sich selber seelisch-geistig ablaufen das Christus-Ereignis als inneres mystisches Erlebnis.

Nun müssen wir uns, wenn wir den Mystikern folgen auf diesem Pfade, klar sein darüber, daß Mystik, so betrieben, überall hinführen muß zu dem, was man nennen kann eine gewisse Einheit in allem Erleben. Das liegt eben in der Natur unseres Seelenlebens, daß wir aus

der Mannigfaltigkeit der Sinnesimpulse, aus der Mannigfaltigkeit der auf und ab wogenden Wahrnehmungen und Gefühle, aus der Mannigfaltigkeit und Fülle der Gedanken heraus zur Vereinfachung vorschreiten, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil in der Seele das Ich lebt, das Zentrum des Lebens, das immer daran arbeitet, Einheit zu schaffen in unserem ganzen Seelenleben. So daß wir uns sagen müssen: Es ist uns ganz erklärlich, daß, wenn der Mystiker die Pfade der Seelenerlebnisse beschreitet, sich ihm diese so darstellen, daß alles Mannigfaltige und alles Viele nach der Einheit hinstrebt, die einfach durch das in unserem Innern lebendige Ich gegeben ist. Daher werden wir bei allen Mystikern eine Weltanschauung ausgeprägt finden, welche man geistigen Monismus nennen könnte, ein Streben nach der Einheit. Und da der Mystiker sich bis zu der Erkenntnis erhebt, daß das innere Seelenwesen Eigenschaften hat, die radikal verschieden sind von den Eigenschaften der äußerlich sich offenbarenden Welt, so erlebt er sozusagen auch in seinem Innern die Gleichartigkeit dessen, was in der Seele als ihr Kern ist, mit dem göttlich-geistigen Weltengrund, den er daher als einen einheitlichen darstellt.

Was jetzt erzählt worden ist, soll nur als eine Erzählung hingenommen werden. Es ist unmöglich, die Aussagen eines Mystikers anders im neuzeitlichen Sinne wiederzugeben, als etwa von einem mystischen Erlebnis aus, von den mystischen Erlebnissen aus, die eben die eigene Seele als ureigenste Erfahrung durchmacht. Da kann man dann das Fremde, was der Mystiker uns erzählt, vergleichen mit den eigenen Erlebnissen. Aber eine äußere Kritik ist unmöglich, weil man sich nur erzählen lassen kann, was erlebt wird, wenn man es nicht selbst

erlebt hat. Aber es stellt sich uns, wenn wir von dem Gesichtspunkte ausgehen, der immer unseren Vorträgen zugrunde gelegen hat, ein klarer Weg hin, den der Mystiker beschreitet. Es stellt sich für unsere Seele der Weg nach dem Innenleben dar; und das ist zunächst, wenn wir die Dinge auch nur geschichtlich betrachten, wie sie sich in der Menschheitsgeschichte ergeben haben, eben einer der Wege. Wenn man auch diesen oder jenen für richtig hält, es ist einer der Wege, den der menschliche Geist zur Erforschung der Dinge ergriffen hat, und man wird sich über die eigentliche Antwort auf die Frage: Was ist Mystik? – nur Klarheit verschaffen können, wenn auch ein wenig hineingeleuchtet wird auf den anderen Weg, der eingeschlagen werden kann. Den Mystiker führt sein Weg zur Einheit, zu einem göttlich-geistigen Wesen. Das hat sich ihm ergeben dadurch, daß er den Weg nach innen einschlug, wo das Ich die Einheit der Seelenerlebnisse ist. Der andere Weg, an dem sozusagen das mystische Erforschen des Daseins oder der Daseinsgründe beleuchtet werden muß, das ist der Weg, den der Menschengeist doch immer versucht hat – durch den Schleier der Außenwelt zu dringen nach den Gründen des Daseins. Da ist es vor allen Dingen neben vielem anderen die menschliche Gedankenarbeit gewesen, welche versucht hat, durch das, was die Sinne sehen können, und durch das, was der Alltagsverstand begreifen kann, im tieferen Denken doch dasjenige zu begreifen, was so unter der Oberfläche der Dinge liegt. Wohin kommt naturgemäß im Gegensatz zur Mystik zuletzt ein solcher Weg? Ein solcher Weg kann eigentlich, wenn man alle Verhältnisse, die dabei in Betracht kommen, berücksichtigt, im Grunde genommen zu nichts anderem führen, als aus der Vielheit und der Mannigfaltigkeit der

äußeren Erscheinungen zurückzuschließen auch auf eine Vielheit der geistigen Untergründe des Daseins. Darum finden in den neueren Zeiten die Menschen, welche, wie etwa *Leibniz* oder später *Herbart*, durch das Denken diesen Weg betreten haben, daß es nicht angeht, aus irgendeiner Einheit heraus die Fülle der äußeren Erscheinungen zu erklären. Sie fanden kurz dasjenige, was man als den wahren Gegensatz aller Mystik bezeichnen muß: sie fanden die Monadologie, sie kamen dazu, die Welt anzusehen, oder sagen wir, das Reich der Urgründe der Welt anzusehen als eine Vielheit von Monaden, von geistigen Wesenheiten.

So sagt sich Leibniz, der große Denker des 17. und 18. Jahrhunderts: Wenn wir da hinblicken auf das, was uns im Raum und in der Zeit entgegentritt, so kommen wir nicht mehr zurecht, wenn wir glauben, daß das aus einer Einheit stammt; da müssen viele Einheiten zusammenwirken.

Und durch die gegenseitige Tätigkeit der Monaden, die er sich geistig vorstellt, durch die Tätigkeit einer Monadenwelt kommt das zustande, was dem Auge, dem Ohr und den äußeren Sinnen sich darbietet. Es kann heute nicht ausgeführt werden, aber einer tieferen Betrachtung der Entwickelung des Geistes würde sich ergeben, daß alle diejenigen, welche Einheit auf dem Wege nach außen suchten, zunächst im Grunde genommen sich einer Täuschung hingaben, der Täuschung, daß sie das, was nur im Innern mystisch erlebt wird, die Einheit, nach außen warfen wie eine Projektion oder eine Art Schattenbild und glaubten, die Einheit, die sie durch den Weg nach innen fanden, die liege auch durch das Denken erreichbar der Außenwelt zugrunde und wäre dort auch zu finden. Ein gesundes Denken findet aber keine

Möglichkeit, in der Außenwelt durch das Denken zur Einheit zu kommen, sondern findet, daß das, was uns da in bunter Mannigfaltigkeit entgegentritt, durch das Zusammenwirken und Einfließen von verschiedenen Wesenheiten, die sich gegenseitig beeinflussen, zustande kommen muß durch Monaden. So führt Mystik zur Einheit, weil das Ich in unserem Innern arbeitet als ein Einheitliches; weil es als Zentrum der Seele arbeitet. So führt der Weg durch die Außenwelt notwendigerweise zur Vielheit, zur Monadologie, sozusagen zur Anschauung, daß viele Geistwesen zusammenwirken müssen, um unser Weltbild zustande zu bringen, weil wir von vornherein als menschliche Beobachter der Welt, wenn wir nach außen blicken, durch eine Vielheit von Organen und eine Vielheit von einzelnen Beobachtungen uns die Erkenntnis der Außenwelt verschaffen.

Hier kommen wir an einen Punkt, der einmal ausgesprochen werden darf, der von einer grenzenlosen Wichtigkeit und Bedeutung ist, der aber sozusagen in der Geschichte des Geisteslebens nur allzuwenig berücksichtigt worden ist: Mystik führt zur Einheit; aber die Tatsache, daß sie das göttliche Grundwesen als Einheit erkennt, rührt von der inneren Seelenverfassung, von dem Ich her. Das Ich drückt seinen Stempel der Einheit auf, wenn man den göttlichen Geist ansieht als Mystiker. Das Schauen nach der Außenwelt führt zur Vielheit der Monaden. Aber nur unser Anschauen und die Art und Weise, wie die Außenwelt uns entgegentritt, führt zur Vielheit, und daher schauen Leibniz und Herbart die Untergründe der Welt in einer Vielheit. Das, was sich durch ein tieferes Forschen aus dieser Tatsache ergibt, ist, daß Einheit und Vielheit Begriffe sind, die gar nicht angewendet werden dürfen da, wo man eigentlich den

göttlich-geistigen Weltengrund vermutet; daß Einheit und Vielheit etwas sind, was uns gar nicht dienen soll zur Charakteristik des göttlich-geistigen Weltengrundes; daß dieser göttlich-geistige Weltengrund nicht dadurch charakterisiert werden kann, wenn er in seiner Wesenheit charakterisiert werden soll, daß wir sagen, er sei ein einheitlicher, oder daß wir sagen, er sei ein monadologischer, ein vielheitlicher. Sondern wir müssen sagen, er ist erhaben über das, was Einheit und Vielheit zunächst sind; Vielheit und Einheit sind Begriffe, die gar nicht dahin reichen, wo das Göttlich-Geistige zu fassen ist.

Damit wird allerdings ein Gesetz ausgesprochen, welches Licht werfen kann auf vieles, was man Streit nennt in der Weltanschauung, den Streit zwischen Monismus und Monadologismus. Sie treten so oft als Gegensatz in den Weltanschauungen auf. Würden diejenigen, die da streiten und diskutieren, sich bewußt sein, daß sie mit unzulänglichen Begriffen gegenüber dem Weltengrund arbeiten, dann erst würden sie das richtige Licht werfen auf den Gegenstand ihrer Diskussion.

Wir haben nun sozusagen gefunden, worin das Wesen der eigentlichen Mystik besteht. Wir können sagen: es ist ein inneres Erleben, aber ein so geartetes inneres Erleben, daß es den Mystiker zu einer wirklichen Erkenntnis führen soll. Darf er auch nicht sagen, daß es Wahrheit ist, wenn er den Gegenstand seines Erlebens als Einheit bezeichnet, weil die Form der Einheit nur aus dem eigenen Ich kommt, so darf er doch immerhin sagen, daß er als ein Darinnenstehender die geistige Substantialität in sich erlebt.

Wenn wir nun von dieser allgemeinen Darstellung und Charakteristik der Mystik zu den einzelnen Mystikern übergehen, dann finden wir gar häufig dasselbe, worauf

sich ja die Gegner aller Mystik berufen. Da finden wir, daß jenes innere Erleben in der einzelnen Individualität, in der einzelnen Persönlichkeit eben auch individuelle Formen annimmt; das heißt, daß die Erlebnisse, die inneren Seelenerfahrungen des einen Mystikers nicht völlig zusammenstimmen mit den Seelenerfahrungen des anderen Mystikers. Nun braucht man sich über diese Tatsache bei einem klaren Denken nicht sonderlich zu verwundern, denn dadurch, daß zwei Menschen etwas Verschiedenes erleben, folgt noch gar nicht, daß die Sache falsch sei, über die sie sprechen. Wenn einer einen Baum von rechts, ein anderer denselben Baum von links ansieht und sie beschreiben ihn, so wird es derselbe Baum sein, aber jeder wird ihn anders beschreiben, und doch kann jede Beschreibung wahr sein. Aus diesem einfachen Bilde kann man auch verstehen, warum die Seelenerfahrungen der einzelnen Mystiker verschieden sind: der Mystiker tritt ja nicht als eine sozusagen absolut leere Tafel vor sein Innenerleben. Wenn es auch sein Ideal ist, die äußeren Erlebnisse abzutöten und auszutilgen und die Aufmerksamkeit von ihnen völlig abzuziehen, so ist es doch so, daß die äußeren Erlebnisse in ihm einen Seelenrest lassen, und daß es nicht gleichgültig ist, ob einer, der Mystiker wird, dieses oder jenes erlebt hat. Es bleibt schon von Einfluß, ob der Mystiker aus diesem oder jenem Volkscharakter herausgewachsen ist, ob er dieses oder jenes im Leben erfahren hat. Wenn er jetzt auch alles das, was er erfahren hat, aus der Seele herauswirft, so wird dennoch, was er innerlich erlebt, einen Ausdruck erhalten von dem, was er vorher erlebt hat. Er muß es auch beschreiben mit Begriffen und Ideen und Worten, die er hereinbringt aus seinem bisherigen Leben. Es kann bei verschiedenen Mystikern durchaus

dasselbe sein, was sie erleben, auch wenn sie es mit verschiedenen Mitteln der vorherigen Erlebnisse beschreiben. Und erst für den, der imstande ist, durch selbsteigenes inneres Erleben abzusehen von dem, was Individuelles an der Beschreibung und Darstellung ist, für den wird es möglich sein, doch zu erkennen, daß, wenn sich die verschiedenen Mystiker noch so verschieden ausdrücken, das was sie erleben, das Reale der Erfahrung, im Grunde genommen doch das gleiche ist; gerade so, wie wenn man einen Baum von verschiedenen Seiten photographiert, diese Photographien verschieden aussehen und doch derselbe Baum zugrunde liegt.

Ein anderes aber gibt es, was allerdings in einer gewissen Weise ein Einwand ist gegen mystisches Erleben; und da hier nicht aus einer Sympathie oder Antipathie geschildert werden soll, sondern in objektiver Darstellung, so darf nicht verschwiegen werden, daß dieser Einwand berechtigt ist gegen alle Mystik. Dadurch, daß das mystische Erleben ein intimes inneres Seelenerleben sein muß, und der Mystiker den Rest mit hineinnimmt, der von seinen individuellen Erlebnissen und Erfahrungen, bevor er Mystiker geworden ist, herrührt, so wird es in der Regel außerordentlich schwierig sein, daß dasjenige, was ein Mystiker sagt, weil es so sehr an die eigene Seele gebunden ist, richtig verstanden und überhaupt von einer anderen Seele voll aufgenommen werden kann. Das Intimste wird immer bis zu einem Grade intim bleiben müssen in aller Mystik und wird sich außerordentlich schwer mitteilen lassen; selbst dann, wenn man einen noch so hohen Grad des Verständnisses und Entgegenkommens dem Mystiker entgegenbringt, wird es schwierig sein. Warum? Das wird aus dem

Grunde der Fall sein, weil zwar das, was verschiedene Mystiker während ihres mystischen Erlebens erfahren, dasselbe ist, wenn nur beide Mystiker weit genug vorgeschritten sind – und derjenige, der den guten Willen hat, sich eine Überzeugung davon zu verschaffen, der wird schon erkennen, daß beide Mystiker auf dasselbe hinweisen –, daß es aber ein anderes ist, was der eine Mystiker und der andere vor seinem mystischen Erlebnis erlebt hat. Daher – weil das mystische Erlebnis gefärbt wird durch das vorhergehende Erleben –, daher werden die Ausdrücke, das Gepräge der Darstellung, die gerade nicht aus dem mystischen Erleben, sondern aus dem vormystischen Leben des Mystikers stammen, uns immer etwas unverständlich bleiben, wenn wir uns nicht auch bemühen, den Mystiker so aufzufassen, daß wir eingehen auf sein vormystisches Erleben; daß wir uns eine Anschauung verschaffen, warum er seine mystischen Erlebnisse gerade so darstellt. Dadurch wird aber der Blick abgelenkt von dem allgemeinen Gültigen zu einem persönlichen Interesse an dem Mystiker. Das ist nun eine Tatsache, die wir auch in gewisser Beziehung in der Entwickelungsgeschichte der Mystik beobachten. Wir können sagen, daß wir gerade bei den intimsten Mystikern absehen müssen davon, daß sozusagen das, was sie hinstellen als ihre Erkenntnis, so wie es ist, auch auf einen anderen übertragen und von ihm angenommen werden kann. Es kann schwer verallgemeinert werden, es kann sozusagen die mystische Erkenntnis nicht leicht allgemeine Welterkenntnis werden.

Um so stärker kann aber gerade das Interesse an der Individualität, an der Persönlichkeit des Mystikers werden, und wir können unendlich reizvoll finden, die mystische Persönlichkeit zu betrachten, insofern sich in

ihr das allgemeine Weltbild spiegelt. So wird gewissermaßen das, was der Mystiker darstellt, und was doch von ihm nur deshalb geschätzt wird, weil es ihn zu den Untergründen und Quellen des Daseins führt, uns von einem geringeren Interesse sein in bezug auf das Objektive, was es uns über die Welt sagt; und es wird uns gerade interessant mit Bezug auf den einzelnen Menschen, mit Bezug auf das Subjektive, das heißt auf die mystische Individualität. Für den also, der den Mystiker mit seiner Mystik betrachtet, ist eigentlich gerade das wertvoll, was der Mystiker selber überwinden will, das Persönliche, das Unmittelbare, wie er der Welt gegenübersteht. So können wir allerdings unendlich viel über die Tiefe der menschlichen Natur erfahren, wenn wir sozusagen die Menschheitsgeschichte betrachten, von Mystiker zu Mystiker schreitend; aber es wird uns schwerfallen – das kann nie genug betont werden – zu sagen: dieser oder jener Mystiker liefert uns dieses oder jenes, was für uns, so wie er es sagt, unmittelbare Gültigkeit haben kann.

Da stellt sich vielleicht doch objektiv der Mystik gegenüber die Monadologie, welche darauf ausgeht, die allen Menschen gemeinsame Außenwelt denkend zu betrachten. Daher hat man auch das Gefühl gegenüber diesen monadologischen Systemen, daß zwar in ihnen Irrtum über Irrtum vorkommen kann, daß man aber über sie diskutieren und nach seinem subjektiven Entwickelungsstandpunkt etwas darüber ausmachen kann. Ein Irrtum des Monadologen wäre in diesem Sinne wenigstens nur nach seiner Entwickelungsstufe denkbar.

So kann also die Mystik, die zunächst hier geschildert worden ist, unendlich reizvoll sein, aber wir werden doch ihre Grenze ganz objektiv ins Auge fassen, wenn

wir das auf die Seele wirken lassen, was zu ihrer Charakteristik eben jetzt gesagt worden ist.

Eine andere Beleuchtung erfährt dasjenige, was das Wesen der Mystik ist, dann, wenn wir es messen an dem, was wir sozusagen aus dem tieferen Geistesleben unserer Gegenwart heraus gewinnen als die eigentliche geisteswissenschaftliche Methode, zu den Urgründen des Daseins vorzudringen. Man versteht ja in der Regel eine Sache, die gewisse Schwierigkeiten durch die Feinheit ihrer Begriffe macht, dann erst richtig, wenn man sie abmessen kann an etwas anderem, das ihr verwandt ist.

Es ist hier oft in den Vorträgen gesagt worden, daß es einen Aufstieg zu den höheren Welten gibt. Wir haben hier in gewisser Beziehung einen dreifachen Weg. Wir haben hingedeutet auf den Weg nach außen und dann auf den Weg nach innen, den nicht die Mystiker der alten Mysterien, wohl aber die mittelalterlichen Mystiker eingeschlagen haben, und hierbei haben wir beim letzteren klarstellen können, wo seine Grenzen liegen. Wir wollen nun von den beiden den Blick abwenden zu dem, was hier als der eigentlich geisteswissenschaftliche oder geistig-forscherische Weg bezeichnet werden kann.

Es ist schon gesagt worden, daß diese geisteswissenschaftliche Erkenntnis darin besteht, daß der Mensch nun nicht einfach einen Weg einschlägt, entweder nach außen zu den Untergründen dessen, was sich für die Sinne offenbart, also zu den Monaden; oder nach innen zu dem, was sich als die Untergründe des eigenen Seelenlebens darlebt, zur mystischen Einheit der Welt; sondern es wurde betont, daß die geisteswissenschaftliche Methode darin besteht, daß gesagt wird, der Mensch kann nicht nur Wege gehen, welche ihm seine unmittelbar vorhandene Erkenntnis möglich macht, sondern er hat in

sich verborgene, schlummernde Erkenntniskräfte; und er findet von diesen ausgehend dann andere Wege als die beiden angegebenen. Was tut derjenige, der einen der beiden gekennzeichneten Wege geht? Er sagt: Nun, ich bleibe als Mensch wie ich bin; so bin ich geworden. Ich kann hinausgehen und versuchen, den Schleier der Sinneswelt zu durchdringen und vordringen bis zu den Untergründen des Daseins; ich kann austilgen die Außenerlebnisse und dann auferstehen lassen das Fünklein, das von der Außenwelt nur übertönt und überleuchtet wird, das sich sonst der Aufmerksamkeit entzieht. Aber was der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis zugrunde liegt, ist das, daß der Mensch nicht mit seinen Erkenntniskräften bleiben will, was er ist, sondern daß er sagt: So wahr ich mich entwickelt habe zu dem, was ich heute bin, so wahr kann ich mich zunächst selber, wenn ich nur die entsprechende Methode anwende, in meiner Seele entwickeln, kann höhere Erkenntniskräfte entwikkeln, als ich sie schon habe. Würde man etwa das, was jetzt gesagt worden ist, mit der mystischen Art des Erkennens zusammenstellen, würde man sagen müssen: Gewiß, man kann, wenn man das äußere Seelenleben austilgt, dazu kommen, daß man das innere Fünkchen finden kann und beobachtet, wie es dann leuchtet und wie es auflebt, wenn man das andere vertilgt hat; aber eben doch nur beobachtet, was schon da ist. Geisteswissenschaftliche Forschung aber würde dem Mystiker sagen: Nein, nicht bloß das tun wir; wir kommen schon zu dem Fünkchen, aber bleiben nicht dabei stehen, sondern suchen die Methoden herbeizuschaffen, die dieses Fünkchen zu einem viel stärkeren Licht entfalten können. Wir nehmen den Weg nach außen und nach innen; wir entwickeln neue Erkenntniskräfte, gehen also

nicht sogleich den Weg nach außen oder nach innen. Die neuere geisteswissenschaftliche Forschung charakterisiert sich im Gegensatz zu der Mystik des Mittelalters wie auch zur Monadologie und den alten Mysterienlehren dadurch, daß sie so die inneren Erkenntniskräfte entwikkelt, daß die beiden Wege, der Weg nach außen und der Weg nach innen zu dem Fünkchen des Mystikers, miteinander vereinigt werden, daß ein Weg gegangen wird, auf welchem man zu dem einen und anderen Ziele auf gleiche Weise kommt. Wieso das?

Das kommt dadurch zustande, daß die Entwickelung der höheren Erkenntniskräfte durch eine Methode der neueren Geisteswissenschaft den Menschen führt über drei Erkenntnisstufen. Die erste Erkenntnisstufe, die über das gewöhnliche Erkennen hinausgeht, nennt man imaginatives Erkennen. Die zweite Stufe ist das inspirierte Erkennen, und die dritte Stufe ist das, was man im wahren Sinne intuitives Erkennen nennt. Wie kommt nun die erste Erkenntnisstufe zustande? – Was macht man da in der Seele, um höhere Erkenntniskräfte zu entwickeln? An der Art, wie sie zustande kommt, können Sie ersehen, wie sich Monadologie und Mystik durch diesen Erkenntnisweg der neueren geisteswissenschaftlichen Forschung überwindet. Das Beispiel, welches besonders leicht hineinführt in das Begreifen der imaginativen Erkenntnis, ist hier schon öfter erwähnt worden. Es ist eben ein Beispiel aus den Methoden, die der Geisteswissenschafter auf sich anwendet; es ist ein Beispiel unter vielen, das man am besten darstellt, wenn man das, was geschieht zwischen Lehrer und Schüler, in einen Dialog faßt.

Der Lehrer, welcher in einem Schüler jene höheren Erkenntniskräfte erziehen wollte, welche zur Imagina-

tion führen, der würde so zu dem Schüler sagen: Sieh dir die Pflanze an, sie wächst aus dem Boden heraus und entfaltet Blatt nach Blatt bis zur Blüte. Diese Pflanze vergleiche mit dem Menschen, wenn er vor dir steht. Dieser Mensch hat etwas voraus vor der Pflanze; er hat das voraus, daß sich die Welt in ihm in seinen Vorstellungen, Gefühlen und Empfindungen spiegelt; er hat das voraus, was man menschliches Bewußtsein zu nennen hat. Aber er hat sich dieses menschliche Bewußtsein mit etwas erkaufen müssen; nämlich damit, daß er aufnehmen mußte auf seinem Wege zum Menschen herauf Leidenschaften, Triebe und Begierden, die ihn in Irrtum, Unrecht und in das Böse hineinführen können. Die Pflanze wächst sozusagen nach den ihr eingeborenen Gesetzen, sie entfaltet ihr Wesen nach diesen eingeborenen Gesetzen, und sie steht vor uns in ihrer grünen Saftigkeit keusch, ohne daß wir ihr zuschreiben können, wenn wir nicht Phantasten sind, Leidenschaften, Triebe und Begierden, die sie ablenken können von dem richtigen Wege. Betrachten wir nun aber das, was der äußere Ausdruck ist des menschlichen Bewußtseinslebens, des menschlichen Ich – wenn wir das Blut betrachten, wie es den Menschen durchkreist wie der grüne Chlorophyllsaft die Pflanze, dann müssen wir sagen: Das Blut durchpulst und durchkreist den Menschen, indem es ein Ausdruck ist ebenso für seine Erhebung zu höheren Bewußtseinsstufen wie auch seiner Leidenschaften und Begierden, die ihn herunterziehen. Und jetzt könnte der geisteswissenschaftliche Lehrer zu seinem Schüler sagen: Stelle dir vor, daß der Mensch sich weiter entwickelt, daß der Mensch durch sein Ich Herr wird über Irrtum, Böses und Häßliches, über alles das, was ihn herunterziehen will in das Böse, daß er läutert und reinigt seine

Affekte und Leidenschaften. Stelle dir ein reales Ideal vor, dem der Mensch zustrebt, und wo dann sein Blut nicht mehr der Ausdruck sein wird irgendwelcher Leidenschaften, sondern dessen, was in ihm selber Herr ist über alles das, was ihn herunterziehen kann; dann läßt sich sein rotes Blut vergleichen mit dem, was aus dem grünen Pflanzensaft selbst bei der roten Rose geworden ist. Wie die rote Rose uns darstellt den Pflanzensaft in keuscher Reinheit, uns auf einer vollkommeneren Stufe vor Augen bringt, was die Pflanze auf einer unvollkommeneren darstellt, so würde uns das rote Blut beim geläuterten und gereinigten Menschen dasjenige darstellen, was es ist, wenn der Mensch Herr über alles Herabziehende geworden ist.

Diese Empfindungen und Vorstellungen kann der Geisteslehrer in dem Gemüt, in der Seele des Geistesschülers erwecken. Wenn nun der Geistesschüler kein trockener, nüchterner Schüler, kein Stock ist, wenn er empfinden und fühlen kann das ganze Geheimnis, das in einem solchen Vergleiche sich uns bildlich darstellt, dann wird es wirken auf seine Seele, dann wird für ihn ein Erlebnis sein, was ihm als ein Symbolum für das Erleben in geistiger Anschauung vor die Seele tritt. Dieses Symbolum kann sein das Rosenkreuz: das schwarze Kreuz, das ausdrücken soll, was in der niederen Natur des Menschen ertötet ist; und die Rosen wie das rote Blut, das hinaufgeläutert und gereinigt ist bis zu einem keuschen Ausdruck seiner höheren Seele in ihm selber. Das schwarze Kreuz, von roten Rosen umrankt, wird damit eine symbolische Zusammenfassung dessen, was die Seele erlebt in jenem Zwiegespräch zwischen Geistesschüler und Lehrer. Wenn der Geistesschüler ein solches Symbolum sich mit dem Blut seiner Seele erkauft hat, indem er

alle die Vorstellungen und Gefühle und Empfindungen auf die Seele hat wirken lassen, die ihn innerlich berechtigen, etwas zusammenzufassen in dem Rosenkreuz, wenn er nicht nur glaubt: ich stelle einfach ein Rosenkreuz vor mich hin, sondern wenn er in ihm die Essenz hat eines ganz in blutender Seele errungenen inneren höheren Stimmungsgehaltes, dann wird er sehen, daß ein solches Bild – und andere ähnliche Bilder – in seiner Seele etwas heraufholt. Das ist etwas, was nicht mehr bloß das geistige Fünkchen ist, sondern eine neue Erkenntniskraft, die ihn fähig macht, in neuer Art die Welt anzusehen. Da ist er nicht stehen geblieben bei dem, was er war in seinem bisherigen Leben, sondern er hat seine Seele hinaufentwickelt. Und wenn er das immer wieder tut, kommt er endlich zur imaginativen Erkenntnis, die ihm zeigt, daß es draußen in der Welt noch etwas anderes gibt. Da entwickelt sich also eine neue Art von Erkenntnis gegenüber dem Erkennen, das er schon hat, wenn er bei dem stehen bleibt, was er bisher war.

Und jetzt führen wir uns vor die Seele, wie der Weg zustande gekommen ist. Hat da der Mensch gesagt: Ich gehe den Weg nach außen und suche nach den Untergründen der Dinge? – Das hat er nur zum Teil gesagt. Er sagt sich so: Ich gehe nun in die Außenwelt und suche nicht die Untergründe der Dinge, suche nicht nach Molekülen und Atomen, ich nehme nicht einmal das von der Außenwelt, was sie mir darbietet, aber ich behalte etwas bei mir von dem, was diese Außenwelt mir darbietet. Das schwarze Kreuz ist nicht etwas, was in der Seele entstehen würde, wenn man nicht das Holz draußen hätte; die rote Rose ist etwas, was sich die Seele nie konstruieren könnte, wenn sie nicht einen äußeren Eindruck von der roten Rose hätte. So ist allerdings dasjeni-

ge, was der Inhalt in der Seele ist, aus der Außenwelt entnommen.

Wir können nicht sagen wie der Mystiker, daß wir alles Äußere getilgt haben, daß wir die Aufmerksamkeit ganz abgelenkt haben von der Außenwelt; wir können sagen, wir haben von der Außenwelt das hereingenommen, was sie uns selber geben kann – wir haben nicht das Tor vor der Außenwelt zugeschlossen, haben uns ihr hingegeben –, aber wir haben es nicht so genommen, wie sie es uns gibt; denn nirgends ist in der Wirklichkeit ein Rosenkreuz. Das, woraus wir das Rosenkreuz als Sinnbild gebildet haben, ist in der Außenwelt vorhanden; das Rosenkreuz selber ist nicht in der Außenwelt. Wo ist denn die Veranlassung dazu, daß wir diese beiden, daß wir Rose und Holz zu einem Sinnbild zusammengefaßt haben? Diese Veranlassung ist in der Bearbeitung unserer eigenen Seele. Wir haben das, was wir in der eigenen Seele erleben können, wenn wir die Seele hingeben an die Außenwelt, und das, was wir erleben können in der Außenwelt, wenn wir sie nicht bloß anstarren, wie sie ist, sondern wenn wir uns in die Außenwelt vertiefen – so erleben wir mystisch innerlich das, was sich uns ergibt aus dem Vergleich der Pflanze mit dem sich entwickelnden Menschen. Wir haben darauf verzichtet, dieses Seelenerlebnis unmittelbar wie der Mystiker aufzunehmen, sondern hingeopfert die Seelenerlebnisse dem, was die Außenwelt zu geben hat, und mit Hilfe dessen, was die Seele innerlich geben kann, ein Sinnbild uns geformt. In dem Sinnbild ist zusammengeflossen mystisches Innenleben und Außenleben. Wir dürfen niemals sagen, das Rosenkreuz sei eine Wahrheit gegenüber der sinnlichen Welt und auch nicht gegenüber der Innenwelt; denn niemand könnte in der Innenwelt,

wenn er nicht die Eindrücke der Außenwelt empfinge, ein Rosenkreuz konstruieren. Es ist zusammengeflossen in dem Sinnbild dasjenige, was die Seele von sich aus in ihrem Inneren erleben und erfahren kann mit dem, was sie von außen empfangen kann. Dafür steht dieses Sinnbild jetzt auch wieder so vor uns, daß es zunächst unmittelbar nicht in die Außenwelt und nicht unmittelbar in die Innenwelt führt, sondern daß es wirkt wie eine Kraft. Stellen wir es in der Meditation vor unsere Seele hin, dann bringt diese Kraft ein neues geistiges Auge hervor, und wir sehen jetzt hinein in die geistige Welt, die wir früher weder im Inneren noch im Äußeren finden konnten; und wir bekommen zunächst eine Ahnung davon, daß das, was der Außenwelt zugrunde liegt, und was wir jetzt durch imaginative Erkenntnis erfahren können, daß das dasselbe ist, identisch mit dem, was wir auch im Innern haben.

Wenn wir nun aufrücken zur inspirierten Erkenntnis, dann müssen wir etwas abstreifen von unserem Bilde. Wir müssen etwas machen, was unmittelbar ähnlich ist dem ganzen Verfahren des Mystikers, der nach innen geht. Da müssen wir die Rose und das Kreuzesholz vergessen. Es ist das eine schwierige Prozedur, aber sie kann ausgeführt werden. Wir müssen das ganze Sinnbild dem Inhalte nach aus unserer Vorstellung entfernen. Aber was schwer gelingen wird, das muß gelingen.

Es war seelische Tätigkeit, die nötig war, um den oben gegebenen Vergleich in einem Sinnbild vor die Seele zu rücken. Wir müssen die Seele selber beobachten, das, was sie getan hat, um das schwarze Kreuz als den zu überwindenden Menschen vor die Seele zu rücken; ihre inneren Erlebnisse an der Bildung von Symbolen muß man sich vor Augen stellen. Wenn also der Mensch sich

in seine Seelenerlebnisse mystisch vertieft, dann kommt er zur inspirierten Erkenntnis. Und dann erlebt er in einer neuen Fähigkeit, in der Fähigkeit der Inspiration, daß ihm nicht nur das Fünkchen im Inneren erscheint, sondern daß es sich ihm erhellt zu einer mächtig flammenden Erkenntniskraft, durch die er etwas erlebt, was sich zeigt als völlig verwandt und doch völlig unabhängig von seinem Inneren. Denn er hat ja seine Tätigkeit nicht so belauscht, wie sie nur als eine innerliche ist, sondern als eine solche, die er an einem Äußeren geübt hat. So ist selbst hier in diesem mystischen Rest dasjenige vorhanden, was bloß eine Erkenntnis des Inneren ist und doch eine Erkenntnis von dem, was mit der Außenwelt zusammenhängt.

Jetzt kommt eine Arbeit, die entgegengesetzt ist der Arbeit des Mystikers. Da müssen wir etwas tun, was der gewöhnlichen Naturwissenschaft ähnlich ist, wir müssen hinausgehen in die Außenwelt. Das letztere ist das Schwierige dabei, ist aber erforderlich, wenn die intuitive Erkenntnis zustande kommen soll. Hier muß der Mensch die Aufmerksamkeit von seiner eigenen Tätigkeit abwenden, er muß vergessen, was er getan hat, um das Rosenkreuz zustande zu bringen. Wenn er aber Geduld hat, wenn er seine Übungen lange genug und richtig ausführt, so wird er sehen, daß ihm etwas zurückbleibt, von dem er ganz gewiß weiß, daß es von seinem eigenen inneren Erlebnis absolut unabhängig ist, nicht subjektiv gefärbt ist, sondern ihn hinaufführt zu etwas, was von seiner subjektiven Persönlichkeit unabhängig ist, was aber durch seine objektive Wesenheit zeigt, daß es gleich ist dem, was das Zentrum des menschlichen Wesens, des menschlichen Ich ist. In der intuitiven Erkenntnis gehen wir, um sie zu erreichen, aus

uns heraus und kommen doch zu etwas, was unserem eigenen inneren Wesen gleich ist. So steigen wir auf von dem, was wir im Innern erleben, zu dem Geistigen, das wir jetzt nicht im Inneren, sondern in der Außenwelt erleben.

Im ersten, in der imaginativen Erkenntnis, macht der Mensch etwas, was sowohl Mystik ist wie Monadologie, was ihn erhebt über die Mystik wie über die Monadologie. In der inspirierten Erkenntnis tut er einen Schritt auf einer höheren Stufe, den der Mystiker, der sich als Mensch läßt, so wie er ist, unten macht. In der intuitiven Erkenntnis tut der Geistesschüler einen Schritt, der ihn auf einer richtigen Stufe, nicht unmittelbar so wie er ist, in die Außenwelt hinausführt. So werden wir gerade dasjenige, was die Schattenseiten sowohl der Monadologie wie der gewöhnlichen Mystik sind, bei der geisteswissenschaftlichen Forschung, beim Aufsteigen in Imagination, Inspiration und Intuition überwinden.

Und jetzt können wir uns auf die Frage: Was ist Mystik? – eine Antwort geben. Es ist ein Unternehmen der menschlichen Seele, durch Vertiefung in das eigene Innere den göttlich-geistigen Quell des Daseins zu finden. Im Grunde genommen muß auch geisteswissenschaftliche Erkenntnis diesen mystischen Weg machen. Klar ist sie sich aber, daß sie ihn nicht zu früh machen darf, daß sie erst die Vorbereitungen treffen muß, um ihn in der Seele machen zu dürfen. So können wir sagen: Mystik ist ein solches Unternehmen, das einem berechtigten Impuls und Drang der menschlichen Seele entspringt, etwas formal durchaus Richtiges; das nur dann von der menschlichen Seele zu früh unternommen wird, wenn diese menschliche Seele nicht zuerst Fortschritte zu machen versucht hat in der imaginativen Erkenntnis.

Wenn man das gewöhnliche menschliche Leben vertiefen will in der Mystik, so liegt die Gefahr vor, daß man sich nicht tief genug von sich frei und unabhängig gemacht hat, um etwas anderes als ein individuell gefärbtes Bild der Welt zu liefern. Wenn man aber zur imaginativen Erkenntnis aufgestiegen ist, dann hat man sein Inneres ausgegossen in etwas, was man der Außenwelt entnommen hat; da hat man sich das Recht erworben, auch ein Mystiker sein zu dürfen. Alle Mystik sollte daher auf der richtigen Entwickelungsstufe des Menschen unternommen werden. Die Schäden der Mystik treten dann hervor, wenn der Mensch zu früh dasjenige tun will, was der mystischen Erkenntnis zugrunde liegt.

So dürfen wir sagen: In dem, was als berechtigte Mystik vorliegt, haben wir für die Geisteswissenschaft eine Etappe, um gerade dasjenige genau verstehen zu lernen, was das wirkliche Ziel und die Intention der geisteswissenschaftlichen Forschung ist. Kaum durch irgend etwas kann man so viel lernen über das Ziel und die Intentionen der geistigen Forschung als durch die hingebende Betrachtung der Mystiker. Man kann sich hinaufringen an den Mystikern zu den Erkenntnissen der geistigen Forschung. Man darf nur nicht glauben, daß der wahre Geistesforscher, wenn er etwas als berechtigt mit Mystik bezeichnet zu werden anerkennt, dann alle Entwickelung leugnet. Gerade so erscheint Mystik dem Geistesforscher als etwas Berechtigtes; es muß jedoch hinaufgestiegen werden bis zu einem gewissen Grade der Entwickelung, wenn ihre Methoden nicht zu subjektiven Ergebnissen, sondern zu solchen führen sollen, die nun als wirkliche Wahrheit über die geistige Welt gelten können. So kann man schließlich sagen, daß die Frage: Was ist Mystik? – damit beantwortet werden

kann, daß Mystik ein Unternehmen der menschlichen Seele ist, das innerhalb der Entwickelung der menschlichen Seele oftmals zu früh vollführt wird. Dann braucht nicht viel gesagt zu werden über Gefahren, die eine verfrühte mystische Vertiefung im Menschen hervorrufen kann. Die verfrühte mystische Vertiefung ist ein Gang in die Tiefe der menschlichen Seele, bevor der Mensch Anstalt dazu gemacht hat, daß sein Inneres verwächst mit der Außenwelt. Damit schließt er sich oft unberechtigterweise von der Außenwelt ab. Das kann aber im Grunde genommen nur ein raffinierter und verfeinerter Egoismus sein. Das ist auch bei vielen Mystikern so, wenn sie die Aufmerksamkeit abwenden von der Außenwelt und sich ergehen in inneren Entzükkungen und Beseligungen, Erhebungen und Befreiungen, die sie in ihrem Innenleben haben in jener goldenen Stimmung, welche sich über die Seele ausgießen kann, wenn sie so recht in ihrem Inneren schwelgt. Dieser Egoismus aber kann überwunden werden, wenn das Ich gezwungen ist, zunächst aus sich herauszugehen, und seine Tätigkeit an der Bildung der Symbole in die Außenwelt fließen läßt. Daher wird eine Symbolik der imaginativen Erkenntnis zu einer Wahrheit führen, welche den egoistischen Charakter von sich abstreift. Daß der Mensch ein Sonderling oder ein verfeinerter Egoist auf einer höheren Stufe werden kann, das ist die Gefahr, die zuletzt den Mystiker treffen kann, die vorhanden sein kann, wenn auf einer zu wenig entwickelten Stufe ein mystisches Erkenntnisstreben unternommen wird. Mystik ist berechtigt, und wahr ist es, was Angelus Silesius gesagt hat:

Wann du dich über dich erhebst und Gott läßt walten, / Dann wird in deinem Geist die Himmelfahrt ge-

halten. – Wahr ist es, durch die Entwickelung der Seele gelangt der Mensch nicht nur in sein Inneres, sondern auch in die geistigen Reiche, die der Außenwelt zugrunde liegen. In vollkommenem Ernste aber muß er das Erheben über sich selbst nehmen, und er darf das Hinausgehen über sich selbst nicht verwechseln mit einem bloßen Hineinbrüten in das Selbst, wie es schon im Menschen ist. Wir müssen voll ernst nehmen den ersten Teil des Satzes: «Wann du dich über dich erhebst», und auch vollen Ernst machen mit dem zweiten Teil des Satzes: «und Gott läßt walten». Den lassen wir aber nicht walten, wenn wir uns zurückziehen von irgendeiner Seite der göttlichen Offenbarung, sondern wenn wir vereinigen Inneres und Äußeres als zwei Seiten der göttlich-geistigen Offenbarungen. Wir lassen nicht den Gott wahrhaft walten, wenn wir uns nur zurückziehen von der Außenwelt, sondern wir lassen ihn walten, wenn wir unser Inneres opfern können dem, was uns als Offenbarung der Außenwelt entgegenfließen kann. Wenn wir diese Gesinnung hegen in bezug auf unsere geisteswissenschaftliche Erkenntnis, dann nehmen wir auch in der richtigen Weise den zweiten Satz des Angelus Silesius: Wir lassen den geistig-göttlichen Grund der Außen- und Innenwelt in uns walten; und dann erst können wir hoffen, daß auch der dritte Teil uns sich erfüllt, daß wir erhoben werden durch eine Himmelfahrt, das heißt, zu einem geistigen Reiche kommen, das weder von unserer Innen-, noch von der Außenwelt gefärbt ist, sondern das gleichen Grundes ist mit all dem, was uns die unendliche Sternenwelt leuchtend von außen entgegenstrahlt, was Luftkreis unsere Erde umgibt, was als Pflanze grünt, was als Wesen die Flüsse durchlebt und die Meere ausfüllt; was aber zu gleicher Zeit als

Göttlich-Geistiges lebt, wenn wir denken und sinnen, fühlen und wollen über die Welt, was im Äußeren und im Inneren Göttlich-Geistiges ist. So sehen wir insbesondere an einem solchen Beispiele, daß es nicht genügend ist, daß wir einen Satz wie den des Angelus Silesius hinnehmen, sondern daß wir diesen Satz auf der richtigen Stufe, wo er einzig und allein allseitig und wahr von uns verstanden wird, in uns aufnehmen. Dann werden wir sehen, daß Mystik uns, weil sie den richtigen Kern enthält, wirklich dahin führt, wo wir reif sind, die geistigen Reiche allmählich zu schauen, und daß Mystik im höchsten und wahrsten Sinne dasjenige in uns verwirklichen kann, was in diesem schönen Satze des Angelus Silesius gesucht und entdeckt werden kann:

Wenn du dich über dich selbst erhebst und wahrhaftig den göttlich-geistigen Weltengrund in dir läßt walten: dann wird in dir die Himmelfahrt zu den göttlich-geistigen Urgründen des Daseins gehalten.

DAS WESEN DES GEBETES

Berlin, 17. Februar 1910

In dem Vortrage «Was ist Mystik?» wurde hier vor acht Tagen von jener besonderen Art mystischer Versenkung gesprochen, die im Mittelalter in der Zeit von Meister *Eckhart* angefangen bis zu *Angelus Silesius* hervorgetreten ist. Diese besondere Art mystischer Versenkung wurde dadurch charakterisiert, daß der Mystiker versucht, frei und unabhängig zu werden von all jenen Erlebnissen, die durch die äußere Welt in unserer Seele angeregt werden, und daß er versucht vorzudringen zu jener Erfahrung, zu jenem Erlebnis, das ihm zeigt: wenn auch alles aus unserer Seele, was den gewöhnlichen Ereignissen des Tages entstammt, ausgelöscht wird, und sozusagen die Seele sich in sich selbst zurückzieht, so bleibt innerhalb dieser menschlichen Seele eine Welt für sich, eine Welt, die ja immer da ist, die nur überleuchtet wird von den sonst so mächtig und gewaltig auf den Menschen wirkenden äußeren Erlebnissen, und die deshalb zunächst nur als ein schwaches Licht erscheint; als ein so schwaches Licht, daß sie wohl von vielen Menschen gar nicht beachtet wird. Darum nennt der Mystiker diese innere Seelenwelt zunächst das «Fünklein». Aber er ist sich klar, daß dieses unscheinbare Fünklein seiner Seelenerlebnisse angefacht werden kann zu einer mächtigen Flamme, die dann erleuchtet die Quellen und Untergründe des Daseins; mit anderen Worten: die den Menschen auf dem Wege in die eigene Seele hinführt zu der Erkenntnis seines eigenen Ursprunges, was man ja wohl «Gott-Erkenntnis» nennen kann.

Weiter ist in jenem Vortrag darauf hingewiesen worden, wie die Mystiker des Mittelalters zunächst davon ausgingen, daß dieses Fünklein sozusagen durch sich selbst, so wie es ist, wachsen müsse. Im Gegensatz dazu wurde hervorgehoben, wie dasjenige, was man heute «Geistesforschung» nennt, auf Entwickelung, auf bewußte und in den menschlichen Willen gestellte Entwickelung dieser inneren Seelenkräfte ausgeht und zu höheren Arten der Erkenntnis hinaufsteigt, wie wir sie bezeichnet haben als imaginative, als inspirierte und als intuitive Erkenntnis. So erschien uns jene mittelalterliche mystische Versenkung wie der Ausgangspunkt der wahren höheren Geistesforschung, welche den Geist zwar zunächst durch Entwickelung des Innern sucht, welche aber gerade durch die Art und Weise, wie sie ihre eigenen Wege einschlägt, über dieses Innere hinausgeführt wird; und hinausgeführt wird zu dem, was als Quellen und Untergründe des Daseins allen Erscheinungen und Tatsachen zugrunde liegt, und zu denen wir ja mit unserer Seele selbst gehören. So erschien uns jene Mystik des Mittelalters wie eine Art Vorstufe zur wahren Geistesforschung. Und wer den Sinn hat, sich in die Innigkeit eines Meisters Eckhart zu vertiefen, wer den Sinn hat, zu erkennen, welche unermeßliche Kraft der spirituellen Erkenntnis jene mystische Versenkung dem *Johannes Tauler* gebracht hat; wer einen Sinn hat zu sehen, wie tief in die Geheimnisse des Daseins später *Valentin Weigel* oder *Jakob Böhme* hineingeführt wurden durch alles, was sie aus solcher mystischen Versenkung gewinnen konnten – indem sie allerdings darüber hinausgehen –; wer einen Sinn hat zu verstehen, was ein Angelus Silesius geworden ist gerade durch solche mystische Versenkung, wie er imstande war, nicht nur in

leuchtender Einsicht in die großen Gesetze der geistigen Weltordnung hinein zu schauen, sondern was dieser Angelus Silesius auch an hinreißender, erwärmender Schönheit geleistet hat in bezug auf die Aussprüche, die er tun durfte über die Weltengeheimnisse: wer das alles erkennt, wird ermessen, welche Kraft der Innerlichkeit der Menschennatur in dieser mittelalterlichen Mystik liegt, und welche unendliche Hilfe aus dieser Mystik demjenigen werden kann, der die Wege der Geistesforschung selber gehen will. So erscheint uns – gerade mit Rücksicht auf jenen Vortrag vor acht Tagen – die mittelalterliche Mystik wie die große, wunderbare Vorschule der Geistesforschung. Und wie sollte das auch anders sein? Will denn der Geistesforscher etwas anderes, als jenes Fünklein, von dem die Mystiker gesprochen, durch seine eigenen inneren Kräfte zur Entfaltung bringen? Er unterscheidet sich ja von den Mystikern nur dadurch, daß sie glaubten, in ruhiger Seele sich hingeben zu dürfen jenem kleinen leuchtenden Fünklein, damit es von selber anfange, immer herrlicher zu brennen und zu leuchten; während der Geistesforscher sich klar ist, daß der Mensch seine Fähigkeiten und Kräfte, die von der Weisheit der Welt in seinen Willen gestellt sind, anwenden muß auf die Vergrößerung jenes Fünkchens.

Wenn so die mystische Stimmung eine gute Vorbereitung ist und überall hinweist auf Geistesforschung, so dürfen wir andererseits wiederum sagen: Eine Vorbereitung, eine Vorstufe zu jener mystischen Versenkung, wie sie in der Zeit des Mittelalters hervorgetreten ist, ist diejenige Seelentätigkeit, welche uns heute etwas genauer beschäftigen soll, und die man im wahren Sinne das Gebet nennen kann. Und man könnte sagen: Wie der Mystiker fähig wird zu seiner Versenkung dadurch, daß

er schon in einer gewissen Weise – vielleicht unbewußt, aber doch – gearbeitet hat an seiner Seele, daß er schon eine Stimmung mitbringt zur mystischen Versenkung, so wird derjenige, der hinarbeiten will zu dieser mystischen Versenkung, welcher Wege gehen will, die zuletzt in diese mystische Versenkung einmünden können, eine Vorstufe finden können in dem wahren Gebet.

Allerdings durch die Entwickelung der letzten Jahrhunderte in geistiger Beziehung ist das Wesen des Gebetes in der mannigfaltigsten Weise von dieser oder jener Geistesströmung verkannt worden. Daher wird es heute nicht leicht sein, zu dem wahren Wesen des Gebetes vorzudringen. Wenn wir bedenken, daß mit aller geistigen Entwickelung der letzten Jahrhunderte ja verknüpft war etwas, was man nennen könnte ein Hervortreten namentlich egoistischer Geistesströmungen, von denen weite Kreise ergriffen worden sind, so wird es nicht verwunderlich sein, daß gerade das Gebet mit hineingezogen worden ist in die egoistischen Wünsche, in die egoistischen Begierden der Menschen. Und man darf wohl sagen: Kaum ist durch etwas anderes das Gebet mehr mißzuverstehen als durch das Durchtränktsein mit irgendeiner Form des Egoismus. In diesem Vortrage soll versucht werden, das Gebet ganz unabhängig von irgendeiner Partei- oder sonstigen Richtung, rein aus den geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen heraus zu untersuchen.

Wenn man das Gebet kennenlernen will – das sei nur zu einer vorläufigen Verständigung gesagt –, so könnte man sagen: Während der Mystiker voraussetzt, daß er in seiner Seele irgendein kleines Fünkchen finden werde, das dann weiter leuchten und weiter brennen kann durch seine mystische Versenkung, so will der Betende gerade

jenes Fünkchen, jenes selbsteigene Seelenleben erst erzeugen. Und das Gebet, aus welchen Voraussetzungen heraus es auch auftrete, erweist sich dadurch gerade in seiner Wirksamkeit, daß es die Seele anregt, jenes Fünkchen des Mystikers allmählich entweder aufzufinden, wenn es da ist und, verborgen zwar, in der Seele leuchtet, oder aber es selbst zum Aufleuchten zu bringen. Wenn wir das Bedürfnis nach Gebet, das Wesen des Gebetes untersuchen wollen, müssen wir aber eingehen auf eine Charakteristik der menschlichen Seele in ihren Tiefen, von denen wir ja in einem der vorhergehenden Vorträge sagten, daß auf sie so recht anwendbar ist der Spruch des alten griechischen Weisen *Heraklit*: Der Seele Grenzen wirst du niemals finden, und wenn du auch alle Straßen durchliefest; so weit ist das, was sie mit ihren Geheimnissen umschließt. Und wenn auch der Betende zunächst nur auf der Suche ist nach den Geheimnissen der Seele, so darf man doch sagen: Aus jenen Stimmungen intimster Art heraus, welche durch das Gebet angeregt werden können, erahnt selbst der naivste Mensch etwas von den unendlichen Weiten des Seelenlebens. Wir müssen diese Seele, wie sie in uns lebt und uns lebendig vorwärts bringt, in ihrer Entwickelung einmal in folgender Weise erfassen:

Wir müssen uns klar werden, daß so etwas, was wie die Seele in lebendiger Entwickelung lebt, nicht nur von der Vergangenheit kommt und in die Zukunft weiterschreitet, sondern daß sie in jedem Augenblick ihres gegenwärtigen Lebens etwas in sich trägt von der Vergangenheit – und sogar in gewisser Weise etwas von der Zukunft. In den Augenblick, den wir die Gegenwart nennen, erstrecken sich hinein, insbesondere für das Seelenleben, die Wirkungen von der Vergangenheit und

die Wirkungen, die wie aus der Zukunft uns entgegeneilen. Demjenigen, der tiefer hineinblickt in das Seelenleben, wird es schon so vorkommen können, als ob in der Menschenseele zwei Strömungen sich fortwährend begegneten: eine Strömung, die aus der Vergangenheit sich herauflebt, aber auch eine Strömung, die aus der Zukunft uns entgegenkommt. Es mag sein, daß man es für andere Gebiete des Lebens als eine Träumerei und Phantasterei zunächst findet, wenn man von einem Heraneilen der Ereignisse aus der Zukunft spricht. Denn es ist ja leicht, wenn auch trivial, zu sagen: Was zukünftig geschieht, ist eben noch nicht da; daher können wir nicht sagen, daß das, was morgen geschehen werde, uns «entgegeneilt», während wir sehr wohl sagen können: was in der Vergangenheit geschehen ist, erstreckt seine Wirkungen in die Gegenwart herein. – Für das letztere ist es natürlich sehr leicht, Begründung über Begründung zu finden. Wer wollte denn hinwegleugnen, daß unser Leben von heute das Ergebnis unseres Lebens von gestern ist? Wer möchte leugnen, daß wir heute unter der Wirkung unseres Fleißes oder unserer Lässigkeit von gestern oder vorgestern stehen? Das Hereinragen der Vergangenheit in unser Seelenleben wird niemand leugnen. Aber ebensowenig sollte die Realität des Zukünftigen geleugnet werden, wenn wir in der Seele selber die Wirklichkeit eines solchen Hereintretens der Zukunftsereignisse, bevor sie da sind, sehen. Oder gibt es denn nicht so etwas wie Angst vor irgend etwas, was wir morgen erwarten, oder Furcht vor irgend etwas, was morgen geschehen kann? Ist denn das nicht etwas wie ein Fühlen, ein Empfinden, das wir einer, wenn auch für uns unbekannten Zukunft entgegensenden? In jedem Moment, wo sich die Seele fürchtet und ängstet, beweist

sie durch die Realität ihrer Gefühle und Empfindungen, daß sie nicht nur mit den Wirkungen der Vergangenheit rechnet, sondern daß sie in sich selber lebensvoll rechnet mit dem, was aus der Zukunft in sie hineineilt. Das seien nur einzelne Andeutungen. Wer das Seelenleben ausmessen will, wird Zahlreiches finden, das vielleicht widerspricht den Abstraktionen des Verstandes, die da sagen: das Zukünftige ist noch nicht da; es kann deshalb noch nicht wirken, das sich aber in seiner lebendigen Realität zeigt, wenn wir auf das unmittelbare Seelenleben eben hinblicken.

In unserer Seele fließen zwei Ströme gleichsam zusammen von der Vergangenheit und von der Zukunft und bilden dort – wer wollte das leugnen, wenn er sich selber beobachtet? – etwas wie einen «Wirbel», ganz ähnlich wie beim Zusammenfluß von zwei Strömen draußen. Wenn wir nun dasjenige genauer betrachten, was aus der Vergangenheit hereinlebt in unsere Seele, da müssen wir sagen: Unter dem Eindrucke des in der Vergangenheit Erlebten ist unsere Seele geworden. Wie wir die Erlebnisse der Vergangenheit angewendet haben, so sind wir heute, und wir tragen das Vermächtnis unserer Taten, unseres Fühlens und Denkens aus der Vergangenheit in unserer Seele. Wir sind so, wie wir geworden sind. Wenn wir nun zurückblicken wollen von unserem heutigen Standpunkt auf unsere früheren Erlebnisse, namentlich auf jene Erlebnisse, an deren Zustandekommen und Verwertung für unsere Seele wir selber beteiligt waren, wenn wir also die Erinnerung schweifen lassen in die Vergangenheit, werden wir gar oft, wenn wir Einkehr halten in uns, auch zu einem Urteil über uns selber kommen und uns sagen: Jetzt sind wir so; und so, wie wir sind, sind wir imstande, zu

manchem, was in unserer Vergangenheit sich abgespielt hat, durch uns selbst nicht «Ja» zu sagen; wir sind fähig geworden, jetzt mit manchem nicht einverstanden zu sein, vielleicht mancher Tat der Vergangenheit uns sogar zu schämen. Wenn wir so unsere Gegenwart an unsere Vergangenheit anreihen, dann wird uns ein Gefühl von dem überschleichen, was wir so nennen können: Oh, es ist etwas in uns, was unendlich viel reicher, unendlich viel bedeutsamer ist als das, was wir durch unsern Willen, durch unser Bewußtsein, durch unsere individuellen Kräfte aus uns gemacht haben! Denn gäbe es nicht in uns etwas, was hinausragt über das, was wir aus uns gemacht haben, so könnten wir uns auch nicht selber tadeln, auch uns nicht selber erkennen. Wir müssen sagen: In uns lebt etwas, was größer ist als das, was wir bisher an uns selber ausgenützt haben! Wenn wir ein solches Urteil in ein Gefühl verwandeln, dann werden wir hinschauen auf das uns Bekannte, das wir in unsern vergangenen Taten und Erlebnissen beobachten können; und das klar vor uns liegen kann – so klar als eben die Erinnerung möglich ist –, und wir werden dieses Klare, Offenliegende vergleichen können mit etwas in uns, was größer ist als das Offenliegende, mit etwas in der Seele, was sich herausarbeiten will, was uns anleitet, uns über uns selbst zu stellen und uns zu beurteilen auf dem Standpunkte der Gegenwart. Kurz, wir werden etwas in uns ahnen, was über uns selber hinausragt, wenn wir jenen Strom ansehen, der aus der Vergangenheit in die Seele fließt. Und diese Ahnung eines Größeren in uns selber ist im Grunde das erste Aufleuchten des inneren Gottesgefühles in der Seele; ein Gefühl davon, daß in uns selber etwas lebt, was größer ist als alles, was zunächst in unsere Willkür gestellt ist, und das bewirkt,

daß das Gottesgefühl in uns erwacht, daß wir hinschauen auf etwas, was uns über unser engbegrenztes Ich hinausführt zu einem geistig-göttlichen Ich. So spricht eine in das Gefühl, in die Empfindung verwandelte Betrachtung der Vergangenheit.

Wie spricht nun das, was wir das Hineinfließen des Zukunftsstromes in die Seele nennen können, wenn wir es in ein Gefühl, in eine Empfindung verwandeln?

Das spricht noch deutlicher und noch wesentlicher zu uns. Während beim Zurückblicken in die Ereignisse der Vergangenheit sich unsere Empfindung und unser Gefühl wie ein abweisendes Urteil, wie Reue, wie Scham vielleicht geltend macht, so stehen der Zukunft gegenüber von vornherein die Empfindungen und Gefühle da von Angst und Furcht, von Hoffnung, von Freude. Aber diesen Gefühlen gegenüber steht zunächst für den Menschen der Strom der Ereignisse noch nicht selber da; er durchschaut ihn noch nicht. Er kann hier leichter sogar den Begriff, die Idee in ein Gefühl verwandeln, als im ersten Falle. Denn das tut die Seele selber. Weil sie uns der Zukunft gegenüber nur die Gefühle der Wirklichkeit gibt, so stehen unsere Gefühle und Empfindungen der Zukunft da wie etwas, was sich herausgebiert aus einem unbekannten Strom, von dem wir wissen: er kann so oder so auf uns wirken, er kann uns das oder jenes gewähren. Wenn wir nun dies in die richtige Empfindung verwandeln, was aus dem dunklen Schoß der Zukunft mit Sicherheit uns entgegenkommt, und wenn wir fühlen, wie es hereinströmt in unsere Seele, und wie sich ihm entgegenstellen unsere Empfindungswelten, dann fühlen wir, wie unsere Seele immer von neuem sich entzündet an den Erlebnissen, die uns aus der Zukunft entgegenkommen. Wir fühlen hier erst recht, wie unsere

Seele reicher, umfassender werden kann als sie ist; wir fühlen unsere Seele schon in der Gegenwart so, daß sie sicher in der Zukunft einen unendlich reicheren und mächtigeren Inhalt umfassen wird. Wir fühlen uns schon verwandt mit dem, was uns aus der Zukunft entgegenkommt, müssen uns damit verwandt fühlen. Wir müssen unsere Seele gewachsen fühlen dem ganzen Inhalt, den ihr die Zukunft noch geben kann.

Betrachten wir so Vergangenheit und Zukunft in dem Hereinströmen in die Gegenwart, dann zeigt sich uns, wie das Seelenleben über sich selber ahnend hinauswächst. Wir werden es daher begreiflich finden, wenn die Seele, zurückblickend auf die Vergangenheit, gewahr wird jenes Bedeutungsvolle, das in sie hineinspielt, und dem sie nicht gewachsen ist; daß sie entfalten kann eine Stimmung, eine Grundempfindung gegenüber dem, was sich so als Ergebnis der Vergangenheit zeigt. Wenn so die Seele – sei es im Urteil oder in Reue und Scham über sich selber – das Mächtige im Strom aus der Vergangenheit in sich hineinfließen fühlt, dann erzeugt sich das, was man nennen könnte die Andacht gegenüber dem Göttlichen, das uns aus der Vergangenheit anschaut. Und diese Andacht gegenüber dem Göttlichen, das uns aus der Vergangenheit anschaut, das wir ahnen können als etwas, was auf uns wirkt, dem wir aber mit unserm Bewußtsein nicht gewachsen sind, erzeugt die eine Gebetsstimmung – denn es gibt zwei Gebetsstimmungen –; jene Gebetsstimmung, die wir bezeichnen können als diejenige, welche zur Gottinnigkeit führt. Denn was wird die Seele wollen können, wenn sie still und intim sich diesen Empfindungen und Gefühlen gegenüber solcher Vergangenheit hingibt? Sie wird wollen können, daß das Mächtigere, das sie unbenutzt gelassen hat, das

sie mit ihrem Ich nicht durchdrungen hat, in ihr gegenwärtig werde. Die Seele wird sich sagen können: Wäre dieses Mächtigere in mir, dann wäre ich heute eine andere; es hat in mir nicht gelebt, es war in mir nicht gegenwärtig. Das Göttliche, was ich ahne, war nicht etwas, was zu meinem Innenleben gehörte; deshalb habe ich mich nicht so gemacht, daß ich zu mir selber heute ganz «Ja» sagen kann. – Wenn die Seele so empfindet, überkommt sie jene Stimmung, durch die sie sich sagt: Wie kann ich in diese Seele hereinbekommen, was in allen meinen Taten und Erlebnissen zwar gelebt hat, was aber mir unbekannt war? Wie kann ich hereinziehen dieses Unbekannte, von meinem Ich nicht Erfaßte? Wenn diese Stimmung in der Seele sich auslebt, sei es durch ein Gefühl, durch ein Wort oder eine Idee, dann haben wir das Gebet gegenüber der Vergangenheit. Dann suchen wir uns auf *einem* Wege dem Göttlichen andächtig zu nähern.

Demjenigen, was wir charakterisieren konnten als aus dem Strome der unbekannten Zukunft uns das Göttliche leuchten lassend, dem gegenüber gibt es nun eine andere Stimmung. Und wenn wir sie vergleichen wollen mit der eben charakterisierten, dann fragen wir uns noch einmal: Was führt uns zur Gebetsstimmung gegenüber der Vergangenheit? Daß wir unvollkommen geblieben sind, trotzdem wir ahnen können, daß ein Göttliches in uns hineinleuchtet; daß wir nicht alle Fähigkeiten, nicht alle Kräfte entwickelt haben, die aus diesem Göttlichen fließen können; unsere Mängel, was uns geringer macht, als das Göttliche ist, das in uns hineinleuchtet: das führt uns zur Gebetsstimmung gegenüber der Vergangenheit. Was macht uns aus der Zukunft herein in einer ähnlichen Weise mangelhaft? Was hemmt aus

der Zukunft unsere Entwickelung, unseren Aufstieg zum Geistigen?

Da brauchen wir nur daran zu denken, daß gerade jene Gefühle und Empfindungen, die wir schon nennen konnten, fressen an unserem Seelenleben: Angst und Furcht vor dem Unbekannten der Zukunft. Gibt es aber etwas, was in die Seele sich ergießen kann als Kraft der Sicherheit gegenüber dem Zukünftigen? – Ja, das gibt es. Richtig wird es aber in der Seele nur wirken, wenn es als Gebetsstimmung auftritt. Und das ist das, was man nennen kann das Ergebenheitsgefühl gegenüber dem, was aus dem dunklen Schoß der Zukunft in unsere Seele eintritt. Mißverstehen wir uns auf diesem Gebiete nicht. Es wird hier nicht etwa dem ein Loblied gesprochen, was man von da und dorther als Ergebenheit bezeichnen kann, sondern es wird eine ganz bestimmte Art von Ergebenheit charakterisiert: Ergebenheit gegenüber dem, was uns die Zukunft bringen kann. Wer ängstlich und furchtsam hinblickt auf das, was ihm die Zukunft bringen kann, der hindert seine Entwickelung, hemmt die freie Entfaltung seiner Seelenkräfte. Nichts ist eigentlich dieser freien Entfaltung der Seelenkräfte so hinderlich als die Furcht und Angst vor dem Unbekannten, das aus dem Strome der Zukunft in die Seele hereintritt. Was die Ergebenheit gegenüber der Zukunft bringen kann, darüber kann eigentlich nur die Erfahrung urteilen. Was ist Ergebenheit gegenüber den Zukunftsereignissen?

In ihrer idealen Gestalt wäre diese Ergebenheit jene Seelenstimmung, die sich immer sagen könnte: Was auch kommt, was mir auch die nächste Stunde, der nächste Morgen bringen mag, ich kann es zunächst, wenn es mir ganz unbekannt ist, durch keine Furcht und Angst ändern. Ich erwarte es mit vollkommenster innerer Seelen-

ruhe, mit vollkommener Meeresstille des Gemütes! Jene Erfahrung, die sich aus einem solchen Ergebenheitsgefühl gegenüber den Zukunftsereignissen ergibt, geht dahin, daß derjenige, der so gelassen, mit vollständiger Meeresstille des Gemütes der Zukunft entgegenleben kann und dennoch seine Energie, seine Tatkraft in keiner Weise darunter leiden läßt, die Kräfte seiner Seele in der intensivsten Weise, in der freiesten Art zu entfalten vermag. Es ist, wie wenn gleichsam Hemmnis nach Hemmnis von der Seele fiele, wenn sie immer mehr und mehr jene Stimmung überkommt, die jetzt als «Ergebenheit» charakterisiert worden ist gegenüber den aus der Zukunft uns zuströmenden Ereignissen.

Dieses Ergebenheitsgefühl kann sich die Seele nicht auf einen Machtspruch geben, nicht durch eine aus dem Nichts hervorgeholte Willkür. Dieses Ergebenheitsgefühl ist das Resultat dessen, was man die andere Gebetsstimmung nennen kann, jene Gebetsstimmung, welche sich richtet an die Zukunft und ihren von Weisheit durchdrungenen Lauf der Ereignisse. Hingabe an das, was man göttliche Weisheit in den Ereignissen nennt; hervorrufen in sich selber immer wieder den Gedanken, die Empfindung, den Impuls des Gemütslebens, daß das, was da kommen werde, sein muß, und daß es nach irgendeiner Richtung seine guten Wirkungen haben müsse: das Hervorrufen dieser Stimmung in der Seele und das Ausleben dieser Stimmung in Worten, in Empfindungen, in Ideen, das ist die zweite Art der Gebetsstimmung, die Stimmung des Ergebenheitsgebetes.

Aus diesen Stimmungen der Seele müssen hervorgeholt werden die Impulse zu dem, was man Gebet nennt. Denn in der Seele selber sind die Antriebe gegeben, und im Grunde kommt Gebetsstimmung in eine jede Seele,

die sich nur ein wenig erhebt über die unmittelbare Gegenwart. Gebetsstimmung, könnte man sagen, ist das Hinaufblicken der Seele aus dem zeitlich vorübergehenden Gegenwärtigen in das Ewige, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschließt. Aus dem Grunde, weil für den Menschen dieses Hinausblicken und Hinausleben aus dem Augenblick der Gegenwart so notwendig ist, läßt *Goethe* seinen Faust das große, bedeutsame Wort zu Mephistopheles sprechen:

> Werd' ich zum Augenblicke sagen:
> Verweile doch! du bist so schön!

das heißt: könnte ich mich je mit einem Leben im bloßen Augenblicke begnügen –

> Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
> Dann will ich gern zu Grunde gehn!

Man könnte also auch sagen: Es ist Gebetsstimmung, die sich Faust erfleht, um aus den Fesseln des Gesellen, des Mephistopheles, herauszukommen.

Gebetsstimmung führt uns also auf der einen Seite zur Betrachtung unseres engbegrenzten Ich, das aus der Vergangenheit herauf in die Gegenwart gearbeitet hat, und das, wenn wir es ansehen, uns klar zeigt, wie unendlich mehr in uns ist, als wir benutzt haben; und auf der andern Seite führt uns diese Betrachtung in die Zukunft und zeigt uns, wie aus dem unbekannten Schoß der Zukunft unendlich viel mehr in das Ich hineinfließen kann, als dieses Ich bereits in der Gegenwart erfaßt hat. In eine dieser zwei Stimmungen hinein ist jede Gebetsstimmung zu bringen. Wenn wir so die Stimmung des Gebets erfassen und das Gebet als einen Ausdruck dieser Stimmung, dann werden wir in dem Gebete selber jene

Kraft finden, die uns über uns selbst hinausführt. Denn was ist denn das Gebet anders, wenn es so in uns auftritt, als das Aufleuchten jener Kraft in uns, die hinaus will über das, was unser Ich in einem Augenblicke war! Und wenn das Ich nur erfaßt wird von diesem seinem Hinausstreben, dann lebt schon in ihm jene Kraft, die Entwickelungskraft ist. Wenn wir aus der Vergangenheit lernen: Wir haben mehr in uns, als wir benutzt haben! – da ist unser Gebet ein Aufschreien zu dem Göttlichen: es möge da sein, es möge uns erfüllen mit seiner Gegenwart! Wenn wir zu dieser Erkenntnis gefühls- und empfindungsmäßig gekommen sind, dann ist das Gebet Ursache der Weiterentwickelung in uns. Und wir können das Gebet dann zählen zu den Entwikkelungskräften unseres eigenen Ich.

Ebenso können wir es halten mit der Gebetsstimmung gegenüber der Zukunft, wenn wir in Furcht und Angst dem gegenüber leben, was die Zukunft uns bringen kann. Denn da fehlt uns jene Ergebenheit, die aus dem Gebete strömt, das wir entgegensenden unseren Geschikken, die uns aus der Zukunft entgegeneilen, und von denen wir sagten: Sie sind aus der Weisheit der Welt über uns verhängt. Die Hingabe an diese Ergebenheitsstimmung wirkt anders, als wenn wir Furcht und Angst dem entgegensenden, was uns entgegenkommen soll. Durch Angst und Furcht wird unsere Entwickelung gehemmt; wir weisen durch die Wellen der Furcht und der Angst das zurück, was in unsere Seele aus der Zukunft herein will. Aber wir nähern uns ihm in befruchtender Hoffnung, so daß es in uns hineinkommen kann, wenn wir ihm in Ergebenheit entgegenleben. So ist diese Ergebenheit, die uns scheinbar klein macht, eine starke Kraft, die uns der Zukunft entgegenträgt, so daß

die Zukunft den Inhalt der Seele bereichert und unsere Entwickelung auf eine immer neue Stufe bringt.

Da haben wir das Gebet erfaßt, wie es eine wirkende Kraft in uns selber ist. Daher sehen wir in dem Gebet eine Ursache in uns, die unmittelbare Wirkungen nach sich zieht, nämlich die Vergrößerung und Entwickelung unseres Ich. Wir brauchen dann gar nicht besondere äußere Wirkungen abzuwarten; sondern wir sind uns klar: Wir haben mit dem Gebete selber etwas in unsere Seele gesenkt, das wir erleuchtende und erwärmende Kraft nennen können. Erleuchtende Kraft, weil wir die Seele frei machen gegenüber dem, was uns aus der Zukunft entgegeneilt, und sie geeignet machen, das aufzunehmen, was uns aus dem dunklen Schoß der Zukunft werden kann; erwärmend wirken wir auf die Seele, weil wir sagen können: Zwar haben wir in der Vergangenheit versäumt, völlig das Göttliche in unserem Ich zur Entfaltung zu bringen; jetzt aber haben wir uns in unseren Empfindungen und Gefühlen mit ihm durchdrungen, und es kann wirken in uns. Die Gebetsstimmung, die uns aus dem Gefühl für die Vergangenheit kommt, erzeugt jene innere Seelenwärme, von der alle diejenigen zu erzählen wissen, welche das Gebet in seiner Wahrheit zu empfinden vermögen. Und die erleuchtende Wirkung zeigt sich bei denen, die das Ergebenheitsgefühl des Gebetes kennen.

Wenn wir so das Wesen des Gebetes betrachten, werden wir uns nicht wundern, daß gerade die großen Mystiker in der Hingabe an das Gebet die beste Vorschule fanden für das, was sie in der mystischen Versenkung dann suchten. Sie leiteten sozusagen die Stimmung ihrer Seele durch das Gebet vorher hin zu jenem Punkt, wo sie dann fähig wurden, das charakterisierte «Fünklein»

aufleuchten zu lassen. Gerade durch die Vergangenheitsbetrachtung kann uns erklärlich erscheinen jene tiefe Innigkeit, jene wunderbare Intimität des Seelenlebens, die den Menschen beim wahren Gebet überkommen kann. Es ist doch das Erleben, das Erfahren in der Außenwelt, was uns uns selber entfremdet, auch ganz genau das gleiche, das in der Vergangenheit das in uns Mächtigere – unser bewußtes Ich – nicht hat aufkommen lassen. Wir waren hingegeben den äußeren Eindrücken, wir gingen auf in dem Mannigfaltigen des äußeren Lebens, was uns zerstreut und uns nicht zur Sammlung kommen läßt. Das ist aber dasselbe, was die mächtigere, stärkere Gotteskraft in uns nicht zur Entfaltung kommen ließ. Jetzt aber, wo wir dies in einer solchen Stimmung der Gottinnigkeit in uns entfalten, fühlen wir uns in uns selber nicht hingegeben an die zerstreuenden Wirkungen der Außenwelt. Das ist es, was uns mit jener unsäglichen, wunderbaren Wärme des In-sich-Seins erfüllt wie mit einer inneren Seligkeit, was wirkliche innere Gottdurchwärmung genannt werden kann. Und wie die Wärme im Kosmos es ist, welche bei den höheren Wesen als Innenwärme physisch auftritt, und dadurch aus den niederen Wesen, welche die gleiche Wärme haben wie die Umgebung, die höheren Wesen erst gestaltet; wie diese physische Wärme das Wesen materiell in sich verinnerlicht, so ist es die durch das Gebet erzeugte Seelenwärme, die aus einem Seelenwesen, das sich in der Außenwelt verliert, ein solches macht, das sich in sich selber zusammenschließt. Wir erwarmen in dem Gottgefühl in uns im Gebet; wir erwarmen nicht nur, wir finden uns intim in uns selber.

Wenn wir dann auf der anderen Seite an die Dinge der Außenwelt herantreten, so erscheinen sie uns im Grunde

genommen immer mit dem durchmischt, was man nennen kann «dunkler Schoß des Zukünftigen». Denn wer genauer die Dinge betrachtet, muß sich sagen: In allem, dem er entgegengeht in der Außenwelt, ist immer ein Zukünftiges. Überall sozusagen stößt uns etwas zurück, wenn wir Furcht und Angst vor dem haben können, was uns treffen kann. Wie ein dichter Schleier steht die Außenwelt vor uns. Wenn wir aber das Ergebenheitsgefühl, die Gebetsstimmung entwickeln gegenüber dem, was aus dem dunklen Schoß der Zukunft uns entgegentritt, dann können wir erfahren, wie wir allen Wesen der Außenwelt gegenübertreten können mit dem Gefühl derselben Sicherheit und Hoffnung, das uns aus dem Ergebenheitsgefühl strömt. Wir können uns dann allen Dingen gegenüber sagen: Weisheit der Welt ist es, die uns entgegenleuchten wird! Während uns sonst aus allem, dem wir gegenübertreten, Finsternis anstarrt, und die Finsternis in die Empfindung hinein tritt, werden wir jetzt sehen, wie durch das Ergebenheitsgefühl in uns die Empfindung ersteht, daß im Grunde genommen nur durch das, was wir in der Seele als das Höchste ersehnen und begehren können, weisheitsvoller Gehalt der Welt uns aus allem entgegenleuchten wird. – So können wir sagen: Es ist die Hoffnung auf Erleuchtung aus der ganzen Umwelt, die uns wird aus der Ergebenheitsstimmung des Gebetes. Und wie die Finsternis uns in uns selber zusammenschließt, wie die Finsternis uns Verlassenheit und Enge schon im Physischen zeigt, wenn wir in Nachtesdunkel irgendwo stehen und Schwarzes um uns herum sich ausbreitet, so fühlen wir, wenn der Morgen kommt und das Licht uns entgegentritt, uns aus uns selber herausversetzt; aber nicht so, daß wir uns verlieren würden, sondern so, wie wenn wir unserer

Seele bestes Wollen, unserer Seele bestes Sehnen jetzt in die Außenwelt hineintragen könnten. So fühlen wir jenes Hingegebensein an die Welt, das uns uns selber entfremdet, überwunden durch die Gebetswärme, die uns mit uns selber zusammenschließt. Und wenn wir die Gebetswärme in sich zur Entfaltung bringen bis zum Ergebenheitsgefühl, welches das Gebet durchströmen kann, dann entzündet sich die Gebetswärme zum Gebetslicht. Wir treten jetzt neuerdings aus uns heraus und wissen: Wenn wir jetzt mit der Außenwelt uns vereinigen und die Blicke richten auf alles, was in der Umwelt ist, dann fühlen wir uns nicht zerstreut und uns selber entfremdet in ihr; sondern dann fühlen wir, wie das, was unserer Seele Bestes ist, aus der Seele herausfließt, und fühlen uns vereint mit dem, was uns aus der Umwelt heraus entgegenleuchtet.

Diese beiden Gebetsströmungen lassen sich bildlich noch besser zum Ausdruck bringen als in Begriffen, so zum Beispiel wenn wir uns daran erinnern, was im Alten Testament von Jakob erzählt wird als jener mächtige, die Seele durchwühlende Kampf des Jakob in der Nacht. Er erscheint uns so, wie wenn wir selber hingegeben sind der Mannigfaltigkeit der Welt, an die unsere Seele sich zunächst verliert, und die sie nicht zu sich selber kommen läßt. Wenn das Streben sich in sich zu finden dann doch erwacht, dann kommt der Kampf unseres höheren Ich gegenüber dem niederen Ich; dann wogen die Stimmungen auf und ab; dann aber arbeiten wir uns durch gerade durch jene Gebetsstimmung, und es kommt zuletzt jener Augenblick, der uns gezeigt wird in der Erzählung bei Jakob dadurch, daß sich der innere nächtliche Kampf seiner Seele ausgleicht, erhellt und harmonisch wird, als ihm die Morgensonne entgegenleuchtet. So wirkt

in der Tat das wahre Gebet in der menschlichen Seele.

Wenn wir so das Gebet betrachten, ist es frei von jeglichem Aberglauben. Denn dann ist es das, was unserer Seele allerbestes Teil zur Entfaltung, was unmittelbar in unsere Seele eine Kraft bringt. So angesehen ist das Gebet die Vorstufe der mystischen Versenkung, wie die mystische Versenkung selber die Vorstufe ist alles dessen, was wir Geistesforschung nennen können. Und es wird uns auch schon aus der Charakteristik des Gebetes erklärlich erscheinen, was öfter hier erwähnt worden ist: daß wir im Grunde genommen eigentlich Irrtum über Irrtum auf unsere Seele laden, wenn wir glauben, wir könnten das Göttliche, sozusagen den Gott, mystisch nur in uns selber finden. Diesen Fehler haben allerdings Mystiker und auch sonst christlich gesinnte Leute des Mittelalters vielfach gemacht. Sie haben ihn gemacht, weil die Gebetsstimmung gerade während der Zeiten des Mittelalters anfing sich zu durchtränken mit Egoismus; mit jenem Egoismus, durch den die Seele sich sagt: Ich will vollkommener und immer vollkommener werden und an nichts anderes denken als an dieses immer vollkommener Werden. Im Grunde genommen ist es nur ein Nachklang jener egoistischen Sehnsucht nach bloßer innerer Vollkommenheit, wenn eine verkehrte theosophische Strömung heute davon spricht, daß der Mensch, wenn er nur absehe von allem Äußeren, den Gott in der eigenen Seele finden könne.

Wir haben ja gesehen, daß es zwei Gebetsströmungen gibt: die eine führt zur Erwärmung unseres Inneren, die andere führt im Ergebenheitsgefühl wiederum hinaus in die Welt und führt gerade zur Erleuchtung und zur wahren Erkenntnis. Wer so die Gebetsstimmung betrachtet, wird bald sehen, daß diejenige Erkenntnis, die wir

uns mit den gewöhnlichen Mitteln des Verstandes erarbeiten, unfruchtbar ist in gewisser Beziehung gegenüber einer anderen Erkenntnis. Wer Gebetsstimmung kennt, der kennt jene Zurückgezogenheit der Seele in sich selber, wo sie sich aus der Mannigfaltigkeit der Welt, die sie zerstreut, herauslöst, wo sie sich in sich selber sammelt und in sich selber das erlebt, was man nennen kann: völliges In-sich-geschlossen-Sein und Bei-sich-Sein, sich erinnernd an das, was erhaben ist über den Augenblick, was aus Vergangenheit und Zukunft hereinragt in die Seele. Wer diese Stimmung kennt, wo windstill, sinnenstill unsere ganze Umgebung wird, wo nur die schönsten Gedanken und Empfindungen, deren wir fähig sind, die Seele im Innern zusammenhalten, wo vielleicht auch diese zuletzt schwinden und nur eine Grundempfindung in der Seele lebt, die nach zwei Seiten hinweist: nach dem Gotte, der sich aus der Vergangenheit, nach dem Gotte, der sich aus der Zukunft ankündigt – wer diese Stimmungen kennt und mit ihnen zu leben weiß, der weiß auch, daß es für die Seele solche großen Momente gibt, wo sie sich sagt: Ich habe jetzt einmal abgesehen von dem, was ich bewußt durch mein Denken zustande bringen kann an Gescheitheit, habe abgesehen von dem, was ich zustande bringen kann durch meine Empfindungen, habe abgesehen von jenen Idealen, welche ich fassen kann durch mein Wollen, zu dem ich bisher erzogen worden bin; ich habe alles aus meiner Seele herausgefegt. Ich war hingegeben meinen höchsten Gedanken und Empfindungen; ich habe auch diese aus meiner Seele gefegt und nur die eben charakterisierte Grundempfindung leben lassen. Wer solche Empfindungen kennt, der weiß: Wie uns die Wunder der Natur entgegentreten, wenn wir das reine Auge auf die Natur

richten, so leuchten hinein in unsere Seele neue Empfindungen, die wir bisher nicht gewahr werden konnten. Willensimpulse und Ideale sprießen auf in der Seele, welche uns bisher fremd waren, so daß die fruchtbarsten Momente in dieser Grundstimmung erwachen.

So kann uns das Gebet im besten Sinne des Wortes eine Weisheit geben, zu der wir im gegebenen Augenblick noch nicht fähig sind; es kann uns die Möglichkeit geben zu einem Fühlen und Empfinden, das wir uns bisher noch nicht anerziehen konnten. Und wenn das Gebet unsere Selbsterziehung weiter führt, kann es uns eine Stärke des Wollens geben, zu der wir uns bisher nicht haben aufschwingen können. Wenn wir allerdings eine solche Gebetsstimmung haben wollen, dann müssen es die größten Gedanken sein, die herrlichsten Empfindungen und Impulse, deren wir fähig sein können, die in der Seele aufleben, damit sie eine solche Stimmung aus ihr herausholen. Und da kann ja immer wieder nur hingewiesen werden auf diejenigen Gebete, die seit uralten Zeiten oder in den feierlichsten Momenten der Menschheit gegeben worden sind.

In meiner kleinen Schrift «Das Vaterunser» finden Sie eine Darstellung des Inhaltes, aus dem sich zeigt, daß allerdings in die «sieben Bitten» eingeschlossen ist alle Weisheit der Welt. Mögen Sie immerhin denken: In diesem Büchlein wird von dem Vaterunser gesagt, daß nur derjenige die «sieben Bitten» dieses Gebetes verstehen kann, der die tieferen Quellen des Weltalls kennt; der naive Mensch aber, der das Vaterunser betet, kann doch nicht diese Tiefen ergründen! Das ist aber auch nicht notwendig. Damit das Vaterunser hat zustande kommen können, war notwendig, daß aus einer umfassenden Weisheit der Welt in Worte geprägt worden ist,

was man «tiefste Welten- und Menschheitsgeheimnisse» nennen kann. Weil dies aber nun im Vaterunser enthalten ist, deshalb wirkt es in den Worten des Vaterunsers, auch wenn man noch lange nicht die Tiefen dieses Gebetes versteht. Das ist aber gerade das Geheimnis eines wahren Gebetes, daß es hervorgeholt sein muß aus der Weltenweisheit. Und weil es daraus hervorgeholt ist, deshalb wirkt es, trotzdem wir es noch nicht verstehen. Wir können es verstehen, wenn wir zu den höheren Stufen hinaufsteigen, zu denen Gebet und Mystik vorbereiten. Das Gebet bereitet uns für die Mystik, die Mystik für die Meditation, Konzentration vor, und von da werden wir hingewiesen zu dem eigentlichen Arbeiten für die Geistesforschung.

Es ist kein Einwand, wenn man sagt, man müsse doch dasjenige verstehen, was man betet, wenn das Gebet die richtige Wirkung haben soll. Das ist einfach nicht richtig. Wer versteht die Weisheit einer Blume, wenn er sich doch an einer Blume erfreuen kann? Man braucht die Weisheit der Blume nicht zu durchdringen, und dennoch kann sich Freude in die Seele ergießen, wenn man die Blume anschaut. Daß die Blume da ist, dazu war die Weisheit notwendig; daß wir uns an der Blume erfreuen, dazu ist zunächst die Weisheit nicht notwendig. Daß ein Gebet zustande kommen kann, dazu ist die Weisheit der Welt notwendig; daß aber das Gebet, wenn es da ist, die charakterisierte Wärme und das charakterisierte Licht in die Seele gießt, dazu ist ebensowenig die Weisheit notwendig, wie sie notwendig ist, daß uns die Blume erfreuen kann. Aber etwas, was nicht durch die Weisheit der Welt zustande gekommen ist, könnte auch nicht jene Kraft haben. Schon an der Art, wie das Gebet wirkt, zeigt sich uns, welche Tiefe das Gebet hat.

Wenn die Seele wirklich sich entwickeln soll unter dem Einfluß eines solchen in ihr Lebenden, so kann immer wieder darauf hingewiesen werden, wie an einem wahren Gebet ein jeder Mensch, auf welcher Stufe der Entwickelung und der Erziehung er auch steht, etwas haben kann. Der Naivste, der vielleicht nichts weiter weiß als das Gebet selber, kann das Gebet auf die Seele wirken lassen. Das Gebet selber wird es sein, das Wirkungskräfte hervorrufen kann, welche ihn immer höher und höher bringen. Aber man ist nie fertig mit einem Gebet, wie hoch man auch steht; denn es kann immer noch die Seele um eine Stufe höher bringen, als sie schon ist. Und das Vaterunser ist ein Gebet, das nicht nur gebetet werden kann, sondern das auch mystische Stimmung hervorrufen kann, und das auch der Gegenstand sein kann der höheren Meditation und Konzentration. Das könnte noch von manchen Gebeten gesagt werden. Aber allerdings ist aus dem Mittelalter etwas heraufgezogen, was das Gebet und die Gebetsstimmung heute etwas unrein machen kann, und was man nur mit dem Worte «Egoismus» bezeichnen kann.

Wenn man durch das Gebet nur in sich selber hineinkommen will, sich nur in seinem Innern vervollkommnen will – wie das auch mancher mittelalterliche Christ nur wollte, vielleicht auch heute noch will –, wenn man nicht auch durch die Erleuchtung den Blick wieder in die Welt, nach außen, senden will, dann stellt sich das Gebet dar als etwas, was zu gleicher Zeit den Menschen dazu bringt, sich von der Welt abzusondern, weltenfremd und weltenfern zu sein. Das war bei vielen Menschen der Fall, die das Gebet im Sinne von falscher Askese und Einsiedelei benutzten. Solche Menschen wollten nicht nur vollkommen sein im Sinne der Rose,

die sich schmückt, um den Garten schön zu machen, sondern sie wollten noch vollkommen sein wegen ihres eigenen Selbstes, um in der Seele die eigene Seligkeit zu finden. Wer in der Seele den Gott sucht und nicht wieder mit diesen gefundenen Kräften hinausgehen will in die Welt, der wird dann schon finden, daß sich solches Beginnen in gewisser Weise rächt. Und Sie können finden in mancherlei Schriften, deren Verfasser nur die eine Gebetsstimmung kennen, die zur innerlichen Erwärmung führt – selbst bis zu jener Schrift des *Michael de Molinos* hin –, ganz sonderbare Beschreibungen von allerlei Leidenschaften und Trieben, Versuchungen, Anfechtungen und wilden Gelüsten, welche die Seele gerade dann erlebt, wenn sie durch innerliches Gebet, durch völliges Hingegebensein an das, was sie für ihren Gott hält, die Vollkommenheit sucht. Das ist nichts anderem zuzuschreiben als dem Umstande, daß der Mensch erfahren muß, wenn er einseitig den Gott sucht, einseitig sich der geistigen Welt nähern will, nur die Gebetsstimmung entfalten will, die zur innerlichen Durchwärmung führt, und nicht auch die andere, die zur Durchleuchtung führt, daß dann die andere Seite sich rächt. Wenn ich nur mit Reue und Schamgefühl in die Vergangenheit blicke und sage: Es ist etwas Mächtiges in mir, das ich in meinen bisherigen Erlebnissen nicht ausgeprägt habe, von dem ich mich aber jetzt erfüllen lassen will, damit ich vollkommen werde, dann tritt allerdings diese Stimmung nach dem Vollkommenen hin in gewisser Weise auf. Aber das andere, das Unvollkommene, das in der Seele sitzt, das macht sich als eine Gegenkraft geltend, stürmt um so wuchtiger hervor und zeigt sich als Versuchung und Leidenschaft. In dem Augenblicke, wo sich die Seele ernstlich gefunden hat in

innerlicher Durchwärmung und Gottinnigkeit, und den Gott wiederum in allen Werken, wo er sich offenbart, sucht, wo sie nach Erleuchtung strebt: da wird sie finden, daß sie schon herauskommt aus sich selber und sich entfernt von dem engen, egoistischen Ich, und daß Heilung, Sänftigung der inneren Leidenschaften und Stürme eintritt. Deshalb ist es so schlimm, wenn in der Gebetsstimmung, in der mystischen Versenkung oder Meditation sich ein Egoistisches beimischt. Wenn wir den Gott finden wollen und ihn dann nur in unserer Seele halten wollen, dann zeigt sich, daß unser Egoismus ungesund ist, daß er sich hinauf erhalten hat bis in die höchsten Bestrebungen unserer Seele; und dann rächt sich diese egoistische Stimmung. Nur dann können wir geheilt werden, wenn wir, nachdem wir den Gott in uns gefunden haben, dasjenige, was wir nun in uns haben, selbstlos über die Welt ausgießen in unseren Gedanken, Empfindungen, in unserem Willen und in unseren Taten.

Man hört heute so oft – und es kann nicht genug davor gewarnt werden –, insbesondere auf dem Gebiete einer falsch verstandenen Theosophie: Du kannst das Göttliche nicht in der Außenwelt finden; der Gott lebt in dir selber! Gehe nur recht in dich selber hinein, dann wirst du den Gott in dir finden. – Ich habe sogar einmal jemanden sagen hören, der es liebte, seinen Zuhörern in der Art zu schmeicheln, daß er sie aufmerksam machte auf den Gott in der eigenen Seele: Ihr braucht gar nichts zu lernen und zu erfahren über die großen Geheimnisse des Weltalls; ihr braucht nur in euch hineinzuschauen, da findet ihr den Gott in euch selber!

Dagegen muß gehalten werden etwas anderes, was erst zur Wahrheit führen kann. Ein mittelalterlicher Denker

hat gegenüber dieser Stimmung, die richtig ist, wenn sie in ihren Grenzen gehalten wird, das richtige Wort gefunden. Wollen wir uns doch einmal darüber klar sein: Nicht jene Dinge sind die schädlichsten, die unwahr sind, denn das Unwahre wird sich der menschlichen Seele sehr bald als unwahr zeigen. Das Schlimmste sind die Dinge, die unter gewissen Voraussetzungen wahr sind, und die, wenn sie unter falschen Voraussetzungen angewendet werden, etwas durchaus Falsches darstellen. Es ist in gewisser Weise wahr, daß man den Gott in sich selber suchen muß; und weil es wahr ist, wirkt es um so schlimmer, wenn es nicht in gewissen Grenzen gehalten wird, in denen man es halten muß.

Ein mittelalterlicher Denker hat gesagt: Wer würde denn ein Werkzeug, das er benutzen will, überall draußen in der Welt suchen, wenn er ganz genau weiß, daß es in seinem Hause liegt? Er wäre ein Tor, wenn er das täte. Ein ebensolcher Tor aber ist der, der ein Werkzeug zur Gotterkenntnis überall in der Welt draußen suchte, wenn es doch im Hause, in der eigenen Seele ist. Aber wohl gemerkt, es ist gesagt: das Werkzeug! Nicht den Gott selber suche man in der eigenen Seele. Der Gott wird mittels des Werkzeuges gesucht, und das Werkzeug wird man nirgends draußen finden. Das muß man in der Seele suchen – durch wahres Gebet, durch echte mystische Versenkung, durch Meditation und Konzentration auf den verschiedenen Stufen – und mit diesem Werkzeug herantreten an die Reiche der Welt: Man wird den Gott überall finden; denn er offenbart sich, wenn man das Werkzeug hat, um ihn zu finden, in allen Reichen der Welt und auf allen Daseinsstufen. So müssen wir das Gotteswerkzeug in uns selber suchen, dann werden wir überall den Gott finden.

Solche Betrachtungen wie diese über «das Wesen des Gebetes» sind heute nicht beliebt. Heute hört man etwa: Nun, was sollte denn das Gebet an dem Lauf der Welt ändern können, wenn wir um dieses oder jenes bitten? Der Gang der Welt geht doch nach notwendigen Gesetzen, die wir nicht ändern können! – Wer wirklich eine Kraft erkennen will, muß sie da suchen, wo sie ist. Wir haben heute die Kraft des Gebetes in der menschlichen Seele gesucht und haben gefunden, daß sie etwas ist, was die Seele vorwärts bringt. Und wer da weiß, daß in der Welt der Geist es ist, der wirkt – nicht der phantastische, abstrakte, sondern der konkrete Geist –, und daß die menschliche Seele dem Reich des Geistes angehört, der wird auch wissen, daß nicht nur materielle Kräfte in der Welt nach äußerlich notwendigen Gesetzen wirken, sondern daß alles, was geistige Wesenheiten sind, in der Welt auch dann wirkt, wenn die Wirkungen dieser Kräfte und Wesenheiten für das äußere Auge und für die äußere Wissenschaft nicht sichtbar sind. Stärken wir also das geistige Leben durch das Gebet, dann brauchen wir die Wirkungen nur abzuwarten. Sie werden sich einstellen. Aber es wird erst der die Wirkungen des Gebetes in der äußeren Welt suchen, der zunächst selber die Kraft des Gebetes als Realität erkannt hat.

Wer das erkannt hat, der möge einmal folgendes Experiment machen. Er möge, nachdem er zehn Jahre seines Lebens die Kraft des Gebetes verachtet hat, auf dieses zehnjährige, ohne Gebet verlaufene Leben zurückblicken; und möge zurückblicken auf einen zweiten Abschnitt, der auch schon vergangen ist, der wieder zehn Jahre dauerte, in welchem er die Kraft des Gebetes erkannt hat, und er möge beide Jahrzehnte vergleichen: er wird sehen, wie sich der Verlauf seines Lebens geän-

dert hat unter dem Einfluß jener Kraft, die er mit dem Gebet in die Seele ergossen hat. Kräfte zeigen sich in ihren Wirkungen. Es ist leicht, Kräfte zu leugnen, wenn man ihre Wirkungen gar nicht hervorruft. Wie sollte der ein Recht haben, die Kraft des Gebetes zu leugnen, der gar nicht versucht hat, das Gebet in sich wirksam werden zu lassen! Oder glaubt man, daß derjenige die Lichtkraft kennt, der sie niemals entwickelte oder sich niemals ihr genaht hat? Eine Kraft, die in der Seele und durch die Seele wirken soll, lernt man nur erkennen in ihrem Gebrauch.

Auf weitere Wirkungen des Gebetes einzugehen – das lassen Sie mich nur durchaus gestehen –, dazu ist die Gegenwart, wenn man sich auch noch so vorurteilslos in sie hineinstellt, noch gar nicht die rechte Zeit. Denn zum Begreifen dessen, daß ein Gemeindegebet, das heißt, das Zusammenfließen jener Kräfte, die aus einer betenden Gemeinde sich ergeben, erhöhte Geisteskraft und damit erhöhte Kraft der Wirklichkeit hat, um das zu begreifen, sind die Elemente in unserem Zeitverständnis noch nicht herbeigetragen. Daher begnügen wir uns mit dem, was heute als das innere Wesen des Gebetes vor unsere Seele getreten ist. Es genügt auch. Denn wer einiges Verständnis dafür hat, wird allerdings hinauskommen über manches, was heute als Einwand gegen das Gebet so leicht erhoben wird.

Wie sind doch diese Einwände? Sie gehen auf mancherlei. So wird man zum Beispiel sagen: Man vergleiche einmal einen tätigen Menschen der Gegenwart, der seine Kraft dazu verwendet, seinen Mitmenschen in jedem Augenblick zu nützen, mit einem Menschen, der sich still in sich zurückzieht und die Kräfte seiner Seele im Gebet verarbeitet: müßig wird man ihn vielleicht nennen

gegenüber dem Tätigen! – Verzeihen Sie, wenn ich aus einem gewissen Gefühl für geisteswissenschaftliche Erkenntnis sage, daß es auch noch einen anderen Standpunkt gibt. Ich möchte ihn grotesk aussprechen, aber er ist nicht unbegründet. Allerdings wird der, der heute die Zusammenhänge im Leben kennt, behaupten, daß mancher, der heute einen Leitartikel in dieser oder jener Zeitung schreibt, seinen Mitmenschen besser diente, wenn er betete und an der Vervollkommnung seiner Seele arbeitete, so grotesk das auch klingt. Man möchte herbeisehnen die Menschen, die sich heute davon überzeugen könnten, daß es gescheiter wäre, wenn sie beteten, statt daß sie Artikel schreiben. Es ließe sich das noch auf manche gerade moderne Beschäftigung des geistigen Lebens anwenden.

Aber auch zum Verständnis des ganzen Menschenlebens ist das Verständnis jener Kraft notwendig, die sich im Gebet auslebt, die sich uns insbesondere dann auch zeigen kann, wenn wir einzelne Gebiete des höheren geistigen Lebens in Betracht ziehen. Wer könnte denn verkennen, wenn er nicht nur in egoistisch einseitiger Weise das Gebet auffaßt, sondern in der weiten Art, wie wir es heute getan haben, daß das Gebet in dieser Art zum Beispiel ein Bestandteil der Kunst ist? Gewiß, es gibt in der Kunst auch eine andere Stimmung, die in der Komik, in der humoristischen Stimmung sich erhebt über das, was geschildert werden soll. Aber es gibt in der Kunst auch dasjenige, was sich gebetartig auslebt: die Ode, den Hymnus. Selbst in der Malerei gibt es so etwas, was man nennen kann ein «gemaltes Gebet». Und wer würde denn leugnen können, daß uns in einem gigantischen, herrlichen Dom etwas wie ein erstarrtes Gebet, das zum Himmel aufstrebt, entgegen-

tritt? – Man muß diese Dinge nur im Zusammenhange mit dem Leben begreifen können; dann wird man auch im ganzen Gebet, wenn wir es seinem Wesen nach betrachten, dasjenige sehen, was zu jenen Dingen gehört, die den Menschen aus der Endlichkeit und Vergänglichkeit seines Lebens hinausführen in das Ewige. Das haben insbesondere solche Leute gefühlt, die den Weg gefunden haben vom Gebet zur Mystik, wie der heute und bereits das vorige Mal erwähnte Angelus Silesius. Als er Mystiker geworden war, verdankte er die innige Wahrheit und die herrliche Schönheit, die warme Innigkeit und die leuchtende Klarheit seiner mystischen Gedanken – wie zum Beispiel die im «Cherubinischen Wandersmann» – der Vorschule des Gebetes, die auf seine Seele so mächtig gewirkt hatte. Und was ist es denn im Grunde genommen, was alle solche Mystik wie die des Angelus Silesius durchströmt und durchleuchtet? Was ist das anders als Ewigkeitsstimmung, zu der das Gebet vorbereitet? Und etwas von jener Stimmung kann jeder Betende ahnen, wenn er durch das Gebet zur wahrhaften inneren Ruhe, zur Innerlichkeit, und dann wieder zur Befreiung von sich selbst gekommen ist; etwas von jener Stimmung, die den Menschen aufblicken läßt aus dem vorübergehenden Augenblick zu der Ewigkeit, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerade in unserer Seele verbindet. Ob der Mensch es weiß oder nicht weiß als Beter: wenn er das Gebet schickt zu denjenigen Seiten des Lebens, in denen er seinen Gott sucht, wird er die Empfindungen, die Gefühle, die Gedanken, die Worte, in welchen seine Gebetsstimmung sich auslebt, von dem durchströmt haben, was an Ewigkeitsstimmung lebt in dem schönen Spruch des Angelus Silesius, der unsere heutige Betrachtung beschließen

mag, und der im Grunde genommen wie ein göttliches Aroma, wie eine göttliche Süßigkeit jedes wahre Gebet durchleben kann, wenn auch oft unbewußt:

> Ich selbst bin Ewigkeit, wann ich die Zeit verlasse,
> Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

KRANKHEIT UND HEILUNG

Berlin, 3. März 1910

Aus den Vorträgen, welche ich in diesem Winter hier habe halten dürfen, ging wohl denjenigen, welche mehr oder weniger ständige Zuhörer waren, mit Deutlichkeit hervor, daß es sich in diesem Vortragszyklus um eine Reihe von einschneidenden Seelenfragen handelte. Von dem Gesichtspunkte einer Seelenfrage soll auch die heutige Darstellung gegeben sein, die Darstellung über das Wesen von *Krankheit* und das Wesen von *Heilung*.

Was vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft über die entsprechenden Tatsachen des Lebens zu sagen ist, insofern sie bloß physische Ausdrücke geistiger Ursachen sind, das wurde in früheren Vorträgen – zum Beispiel in dem Vortrage «Wie begreift man Krankheit und Tod?», über den «Krankheitswahn» und das «Gesundheitsfieber» – hier auseinandergesetzt. Heute soll es sich um wesentlich tiefere Fragen in der Erkenntnis von Krankheit und Heilung handeln.

Krankheit, Heilung oder wohl auch der tödliche Ausgang dieser oder jener Krankheit greifen ja tief in das Menschenleben ein. Und wenn wir uns nach den ganzen Vorbedingungen, nach den geistigen Untergründen der Dinge, die unseren Betrachtungen hier zugrunde liegen, immer wieder gefragt haben, so dürfen wir wohl auch gegenüber diesen einschneidenden Tatsachen und Erlebnissen des menschlichen Daseins nach den geistigen Ursachen fragen. Mit andern Worten, wir dürfen die Frage

aufwerfen: Was hat die Geisteswissenschaft zu diesen Erlebnissen zu sagen?

Da werden wir allerdings wieder einmal tief hineinschauen müssen in den ganzen Sinn der Entwickelung dieses menschlichen Lebens, um uns klar zu werden, wie in den normalen Gang der Entwickelung des Menschen sich hineinstellen können Krankheit, Gesundheit, Tod, Heilung. Denn im Grunde genommen sehen wir die genannten Erscheinungen sich gleichsam hineinstellen in die normale Entwickelung des Menschen. Tragen sie vielleicht etwas bei zu unserer Entwickelung? Mit andern Worten, treiben sie uns in der Entwickelung nach vorwärts oder nach rückwärts? Wir kommen zu einem klaren Begriff von diesen Erscheinungen nur, wenn wir auch hier die Gesamtnatur des Menschen ins Auge fassen.

Diese Gesamtnatur haben wir schon öfter hier so dargestellt, daß sie sich zusammensetzt aus den realen vier Gliedern des menschlichen Wesens: erstens aus dem physischen Leib, den der Mensch gemeinschaftlich hat mit allen mineralischen Wesen seiner Umgebung, welche ihre Formen von den ihnen innewohnenden physischen und chemischen Kräften und Gesetzen haben. Das zweite Glied der menschlichen Wesenheit nannten wir immer den Äther- oder Lebensleib und konnten sagen, daß ihn der Mensch in der Art, wie wir von ihm sprechen, gemeinschaftlich hat mit allem Lebendigen, also mit den pflanzlichen und tierischen Wesenheiten seiner Umgebung. Dann haben wir hingewiesen auf den astralischen Leib, den der Mensch als drittes Glied seiner Wesenheit hat; er ist der Träger von Lust und Leid, Freude und Schmerz, von allen vom Morgen bis zum Abend in uns auf und ab wogenden Empfindungen, Vorstellungen,

Gedanken und so weiter. Diesen astralischen Leib hat der Mensch nur noch gemeinschaftlich mit der tierischen Welt seiner Umgebung. Und dann haben wir immer betrachtet das höchste Glied der menschlichen Wesenheit, das ihn zur Krone der Erdenschöpfung macht, den Träger seines Ich, seines Selbstbewußtseins. Wenn wir diese vier Glieder ins Auge fassen, so können wir uns zunächst sagen: Es erscheint uns – auch bei einer oberflächlichen Betrachtung – eine gewisse Verschiedenheit zwischen diesen vier Gliedern. Den physischen menschlichen Leib haben wir vor uns, wenn wir den Menschen, wenn wir uns selber von außen betrachten. Die äußeren physischen Sinnesorgane können wahrnehmen, was wir als physischen Menschenleib bezeichnen. Mit dem an diese physischen Organe gebundenen Denken, das heißt mit jenem Denken, das an das Instrument des Gehirns gebunden ist, können wir diesen physischen Leib des Menschen begreifen. Er zeigt sich uns daher, wenn wir ihn *von außen* betrachten.

Ganz anders ist das Verhältnis zu dem menschlichen Astralleib. Wir haben aus den vorhergehenden Darstellungen schon erkannt, daß nur für das wahre hellsichtige Bewußtsein der astralische Leib sozusagen eine äußere Tatsache ist; daß nur dieses, durch die schon öfter charakterisierte Schulung des Bewußtseins, den astralischen Leib in gewisser Art so sehen kann wie den physischen Leib. Für das normale Leben ist der astralische Leib des Menschen nicht von außen wahrnehmbar; von den in ihm auf und ab wogenden Trieben, Begierden, Leidenschaften, Gedanken, Gefühlen und so weiter kann das Auge nur die Äußerungen sehen. Dagegen nimmt der Mensch selber in seinem Innern diese Erlebnisse seines astralischen Leibes wahr. Er nimmt wahr,

was wir Triebe, Begierden, Leidenschaften, Freude und Schmerz, Lust und Leid nennen. Daher können wir sagen, daß sich der astralische Leib zum physischen Leib verhält so, daß wir den ersteren im normalen Menschenleben von *innen* anschauen, den physischen Leib aber von *außen*.

In einer gewissen Beziehung stehen nun die andern beiden Glieder der menschlichen Natur, der Ätherleib und der Träger des Ich, zwischen diesen äußersten Extremen. Der physische Leib ist rein äußerlich wahrzunehmen, der astralische Leib rein innerlich. Aber das Mittelglied zwischen dem physischen Leib und dem Astralleib ist der Ätherleib. Er ist von außen nicht wahrzunehmen, *wirkt* aber nach außen. Er wirkt im gewöhnlichen Leben des Menschen so nach außen, daß wir sagen können: Was der astralische Leib an Kräften, an inneren Erlebnissen entwickelt, das muß zunächst auf den Ätherleib übertragen werden; dann kann es erst eingreifen in die physischen Werkzeuge, in den physischen Leib. So wirkt zwischen dem astralischen Leib und dem physischen Leib der Ätherleib als Mittelglied. Es führt also von außen nach innen dieser Äther- oder Lebensleib. Wir können ihn nicht mehr mit physischen Augen sehen. Aber was wir mit physischen Augen sehen können, ist nur dadurch ein Werkzeug des astralischen Leibes, daß der Ätherleib nach außen in den physischen Leib hineinwirkt.

In gewisser Beziehung geht nun dasjenige, was wir das menschliche Ich nennen, wieder von innen nach außen – während der Ätherleib von außen nach innen zum Astralleib geht. Denn durch das Ich, und was es aus dem astralischen Leib macht, wird der Mensch ein Erkenner der äußeren Welt, der physischen Umwelt, aus der der

physische Leib selbst entnommen ist. Das tierische Leben geht ohne individuelle, ohne persönliche Erkenntnis vor sich, weil das Tier dieses persönliche Ich nicht hat; weil das Tier alle seine Erlebnisse des astralischen Leibes innerlich durchlebt, aber nicht seine Lust und sein Leid, Sympathie oder Antipathie dazu benutzt, um sich Erkenntnis der äußeren Welt zu verschaffen. Was wir Lust und Leid nennen, Freude und Schmerz, Sympathie oder Antipathie, das sind allerdings Erlebnisse des astralischen Leibes im Tier; aber das Tier benutzt seine Lust nicht dazu, um zu jauchzen über die Schönheit der Welt, sondern es bleibt innerhalb desjenigen Elementes, das ihm Wohlbehagen gibt. Das Tier lebt in seinem Schmerz unmittelbar; den Menschen führt sein Schmerz hinaus über sich selbst zur Aufklärung über die Welt, weil das Ich ihn wieder hinausleitet und zusammenbringt mit der äußeren Welt. So sehen wir, wie auf der einen Seite der Ätherleib nach dem Innern des Menschen weist zum Astralleib hin, wie das Ich des Menschen aber nach der Außenwelt hinführt, zu der uns umgebenden physischen Welt.

Nun haben wir auch schon öfter betont, daß der Mensch ein Wechselleben führt. Dieses Wechselleben können wir jeden Tag betrachten. Wir sehen in der Seele des Menschen von dem Augenblick, wo er morgens aufwacht, alle die auf und ab flutenden Erlebnisse des astralischen Leibes, Freude und Schmerz, Lust und Leid, Empfindungen, Vorstellungen und so weiter. Wir sehen, wie des Abends diese Erlebnisse in ein unbestimmtes Dunkel hinuntersinken, wie der astralische Leib und das Ich in den Zustand der Unbewußtheit oder, vielleicht besser gesagt, der Unterbewußtheit übergehen. Wir haben auch schon betont, worauf das beruht, daß der

Mensch diese Wechselzustände tagtäglich durchmacht. Wenn wir den wachenden Menschen ins Auge fassen, wie er sich vom Morgen bis zum Abend darstellt, so sind ineinander verschlungen, in ihren Wirkungen ineinandergegliedert physischer Leib, Ätherleib, astralischer Leib und Ich. Wenn der Mensch des Abends einschläft, zeigt sich dem okkulten Bewußtsein, daß im Bette liegen bleiben physischer Leib und Ätherleib, und wie in ihre eigentliche Heimat, in die geistige Welt, einkehren astralischer Leib und Ich, die sich aus physischem Leib und Ätherleib herausziehen. Nun können wir uns in gewisser Weise noch eine andere Bezeichnungsweise zurechtrücken, die es möglich machen wird, uns über unsere heutigen Auseinandersetzungen in entsprechender Weise zu verständigen.

Wir können sagen, was wir den physischen Leib genannt haben, und was wir bezeichnen mußten als dasjenige, was uns nur seine Außenseite darbietet, geht als der äußere Mensch im Schlafe nach außen in die physische Welt und nimmt den Ätherleib mit, den Vermittler zwischen dem Äußeren und dem Innern. Daher kann im schlafenden Menschen keine Vermittlung sein zwischen dem Äußeren und dem Innern, weil der Ätherleib, der Vermittler, in die äußere Welt gegangen ist. Wir können daher in gewisser Beziehung sagen, beim schlafenden Menschen sind physischer Leib und Ätherleib eben nur der *äußere* Mensch; wir können gewissermaßen physischen Leib und Ätherleib überhaupt als den «äußeren Menschen» bezeichnen, wenn auch der Ätherleib von dem Äußeren nach dem Innern der Vermittler ist. Dagegen können wir den astralischen Leib und das Ich beim schlafenden Menschen als den «inneren Menschen» bezeichnen. Und wir können das auch beim

wachenden Menschen tun, aus dem Grunde, weil alle Erlebnisse des astralischen Leibes im normalen Zustande *innerlich* erlebt werden, und weil ja auch dasjenige, was das Ich im wachen Leben von der äußeren Welt erkennen kann, von dem menschlichen *Innern* aufgenommen wird, um da als Erkenntnis verarbeitet zu werden. Das Äußere wird ein Inneres durch das Ich. Das alles zeigt, daß wir von einem «äußeren» und einem «inneren» Menschen sprechen können; der äußere Mensch aus dem physischen Leib und dem Ätherleib bestehend, der innere Mensch aus Ich und astralischem Leib.

Nun wollen wir einmal das sogenannte normale Menschenleben seinem *Sinn* nach in seiner Entwickelung betrachten. Wir wollen uns einmal fragen: Warum eigentlich kehrt denn jede Nacht der Mensch mit seinem astralischen Leib und seinem Ich in eine geistige Welt zurück? Hat das einen gewissen Sinn? Hat die Einkehr in den Schlafzustand für den Menschen einen Sinn? – Solche Dinge sind ja hier schon angedeutet worden, aber wir brauchen sie ganz notwendig für unsere heutigen Auseinandersetzungen. Wir müssen die normale Entwikkelung kennen lernen, um die scheinbar abnormen Naturgesetze, die sich in Krankheit und Heilung darleben, durchschauen zu können. Warum kehrt jede Nacht der Mensch in einen Schlafzustand ein?

Das können wir nur verstehen, wenn wir das ganze Verhältnis des astralischen Leibes und des Ich zu dem, was wir den «äußeren Menschen» genannt haben, uns einmal vor Augen rücken. – Wir haben den astralischen Leib den Träger von Lust und Leid, Freude und Schmerz, von Trieb, Begierde, Leidenschaft genannt, von all den auf und ab wogenden Vorstellungen, Wahrnehmungen, Ideen und Empfindungen. Wenn aber der

astralische Leib von all dem der Träger ist, wie kommt es denn, daß in der Nacht der Mensch diese Erlebnisse gar nicht hat, wo doch der eigentliche innere Mensch mit seinem astralischen Leib so zusammen ist, daß physischer Leib und Ätherleib nicht dabei sind? Wie kommt es, daß dann diese Erlebnisse heruntersinken in ein unbestimmtes Dunkel? Was ist der Grund? – Der Grund ist der, daß astralischer Leib und Ich, obwohl sie Träger sind von Freude und Schmerz, Urteil, Vorstellung und so weiter, nicht alles das direkt erleben können, wovon sie der Träger sind. In unserem Menschenleben sind astralischer Leib und Ich, um ihre eigenen Erlebnisse zu haben, im normalen Zustand darauf angewiesen, in den physischen Leib und Ätherleib unterzutauchen. Was wir als unser Seelenleben vor uns haben, ist nicht etwas, was der astralische Leib unmittelbar erlebt. Wäre es das, so müßten wir es auch in der Nacht erleben, wo wir mit dem astralischen Leib zusammen sind. Es ist gleichsam ein Echo oder Spiegelbild, was wir im Seelenleben des Tages vor uns haben. Physischer Leib und Ätherleib werfen uns wie durch einen Spiegel oder durch ein Echo dasjenige zurück, was wir im astralischen Leibe erleben. Alles was uns unsere Seele vom Augenblicke des Aufwachens bis zum Einschlafen vorzaubert, kann sie uns nur vorzaubern, indem sie ihre eigenen Erlebnisse in jenem Spiegel erblickt, der geformt ist aus dem physischen Leib und dem Äther- oder Lebensleib. In dem Augenblick, wo wir den physischen Leib und Ätherleib in der Nacht verlassen, haben wir zwar in uns alle Erlebnisse des astralischen Leibes, wir sind uns aber ihrer nicht bewußt, weil zum Bewußtwerden die Spiegelung oder Echowirkung von physischem Leib und Ätherleib gehört.

So sehen wir in unserem ganzen Leben, wie es vom Morgen, wo wir aufwachen, bis zum Abend, wo wir einschlafen, abläuft, eine Wechselwirkung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen, zwischen Ich und astralischem Leib auf der einen Seite und dem physischen Leib und Ätherleib auf der andern Seite. Die Kräfte nun, welche dabei wirken, sind die Kräfte des astralischen Leibes und des Ich. Denn nimmermehr könnte der physische Leib, als eine Summe von physischen Einrichtungen, unser Seelenleben aus sich hervorbringen, und ebensowenig könnte es der Ätherleib. Die Kräfte zum Herauslocken dieses Spiegelbildes kommen aus dem astralischen Leib und dem Ich, geradeso wie das, was wir im Spiegel sehen, nicht aus dem Spiegel kommt, sondern von dem, was sich im Spiegel beschaut. So liegen alle die Kräfte, welche unser Seelenleben bewirken, im astralischen Leib und im Ich, im innern Menschen; und sie betätigen sich in der Wechselwirkung von Außen- und Innenwelt. Diese Kräfte sehen wir während des Tages arbeiten an unserem Seelenleben, in Wechselwirkung treten, gleichsam ausstrahlen nach dem physischen Leib und Ätherleib. Wir sehen sie aber auch gegen den Abend in den Zustand eintreten, den wir die «Ermüdung» nennen. Wir sehen sie abgenutzt gegen den Abend, verbraucht. Und wir würden unser Leben nicht fortführen können, wenn wir nicht in der Lage wären, jeden Abend in eine andere Welt einzukehren als die, in der wir vom Morgen bis zum Abend leben. In dieser Welt, in der wir vom Morgen bis zum Abend leben, können wir das Seelenleben sozusagen aufbauen, vor unsere Seele hinzaubern. Das vermögen wir mit den Kräften des astralischen Leibes. Aber wir verbrauchen auch diese Kräfte und können sie nicht aus dem Tagesle-

ben heraus ersetzen. Ersetzen können wir sie nur aus der geistigen Welt heraus; aus der Welt heraus, in die wir einkehren an jedem Abend. Das ist der Sinn des Schlafes. Wir könnten nicht leben, ohne in die nächtliche Welt einzukehren und von dort her die Kräfte zu holen, die wir tagsüber verbrauchen. So können wir sagen, wir holen uns jede Nacht aus der geistigen Welt diejenigen Kräfte, die wir vom Morgen bis zum Abend verbrauchen. Damit beantworten wir die Frage: Was bringen wir in die physische Welt hinein, wenn wir in unsern Ätherleib und physischen Leib einkehren? – Das also wissen wir jetzt.

Tragen wir nun nichts aus der physischen Welt umgekehrt in die nächtliche Welt hinein? – Das ist die andere Frage, und sie ist ebenso wichtig wie die erste.

Um uns diese Frage zu beantworten, müssen wir allerdings auf einiges eingehen, das uns aber schon das gewöhnliche Menschenleben zeigt. Im gewöhnlichen Leben haben wir sogenannte Erlebnisse. Diese Erlebnisse nehmen einen merkwürdigen Gang in unserem Leben zwischen der Geburt und dem Tode an. Wie stellt sich uns dieser Gang dar? Das können wir an einem Beispiel betrachten, das öfter hier erwähnt worden ist: an dem Beispiel des Schreibenlernens. – Wenn wir die Feder ansetzen, um unsere Gedanken auszudrücken, üben wir die Kunst des Schreibens. Wir *können* schreiben. Was setzt das aber voraus? Es setzt voraus, daß wir in einer gewissen Zeit des Daseins zwischen Geburt und Tod eine ganze Reihe von Erlebnissen gehabt haben. Denken wir daran, was wir erleben mußten, um imstande zu sein, unsere Gedanken auszudrücken, indem wir die Feder ansetzen und eben «schreiben». Stellen Sie sich vor, was Sie alles als Kind durchgemacht haben, von

dem ersten ungeschickten Versuch an, die Feder zu halten und auf dem Papier anzusetzen und so weiter. Da werden Sie vielleicht sagen: Gott sei Dank, daß wir das nicht wieder alles in die Erinnerung zurückrufen müssen! Denn es wäre schlimm, wenn wir uns jedes Mal beim Schreiben an alles erinnern müßten, an alle die verunglückten Versuche, Striche zu machen, vielleicht auch an die Strafen, die damit verbunden waren, und so weiter, um das zu entwickeln, was wir die Kunst des Schreibens nennen. Was ist denn da geschehen? Dasjenige, was wir im eminenten Sinne im Menschenleben eine Entwickelung nennen zwischen Geburt und Tod. Wir haben eine ganze Summe von Erlebnissen durchgemacht. Diese Erlebnisse haben eine lange Zeit in Anspruch genommen; dann sind sie gleichsam zusammengeronnen, haben einen Extrakt gebildet, und dieser Extrakt ist das, was wir als das «Können» des Schreibens bezeichnen. Alles andere ist in ein unbestimmtes Dunkel der Vergessenheit heruntergesunken. Aber wir brauchen uns nicht daran erinnern, weil sich eine Entwickelungsstufe unserer Seele da heraus entwickelt hat. So rinnen unsere Erlebnisse zusammen in Extrakte, in Essenzen, die als unser Können, als unsere Tüchtigkeit und unsere Fähigkeiten im Leben auftreten. Das ist unsere Entwickelung im Dasein zwischen Geburt und Tod. Erlebnisse werden umgewandelt in seelische Fähigkeiten zunächst, die sich allerdings durch äußere körperliche Werkzeuge ausleben können. Alles persönliche Erleben zwischen Geburt und Tod geht so vor sich, daß sich Erlebnisse umwandeln in Fähigkeiten oder auch in das, was wir Weisheit nennen.

Wie die Umwandlung vor sich geht, können wir uns vor die Seele stellen, wenn wir auf den Zeitraum vom Jahre 1770 bis 1815 hinblicken. In ihn fiel ein großes,

gewaltiges Ereignis der Weltgeschichte. Eine große Anzahl von Menschen waren Zeitgenossen dieses Ereignisses. Fragen wir uns einmal, wie diese Zeitgenossen sich dazu gestellt haben? – An dem einen sind die Erlebnisse vorübergegangen, ohne daß er sie bemerkt hat – stumpf. Er hat die Erlebnisse nicht umgewandelt in Welterkenntnis, in Weltweisheit. Andere haben tiefe Lebensweisheit, also einen Extrakt sich daraus gebildet.

Wodurch werden aus Erlebnissen Fähigkeiten und Weisheit in der Seele gebildet? Dadurch, daß wir die Erlebnisse, wie sie zunächst an uns herantreten, Abend für Abend mitnehmen in unsern Schlafzustand; in jene Sphären, in denen die Seele oder der innere Mensch weilt zwischen Abend und Morgen. Da wandelt er in Extrakte, in Essenzen um, was Erlebnis über eine gewisse Zeit ist. Wer das Leben beobachten kann, der weiß, wenn er eine Reihe von Erlebnissen beherrschen und zusammenreihen soll in einer einzelnen Kunst, dann ist es notwendig diese Erlebnisse in entsprechenden Schlafzeiten umzuwandeln. Er kann zum Beispiel am besten dadurch etwas auswendig lernen, daß er etwas lernt, es überschläft, es wieder lernt, es wieder überschläft. Wenn er nicht die Erlebnisse eintauchen kann in den Schlafzustand, um sie herauskommen zu lassen als Fähigkeiten oder in der Form von Weisheit oder Kunst, dann ist er nicht imstande, eine Entwickelung in diesen Erlebnissen durchzumachen.

Da tritt uns auf einer höheren Stufe entgegen, was notwendig ist auf einer niederen Stufe: die Pflanze dieses Jahres kann nicht zu der Pflanze des nächsten Jahres werden, wenn sie nicht in das Unbestimmte des Erdenschoßes zurückkehrt und das nächste Jahr wieder wächst. Hier bleibt die Entwickelung eine Wiederho-

lung. Da wo wir es beim Menschen beleuchtet haben, ist es eine wirkliche «Entwickelung»; da werden die Erlebnisse versenkt in den nächtlichen Schoß des Unbewußten, und sie werden wieder herausgeholt – allerdings in einer Wiederholung, aber um endlich so weit umgewandelt zu sein, daß sie als Weisheit, als Fähigkeiten, als Lebenserfahrungen zutage treten können.

So hat man das Leben zu Zeiten verstanden, in denen man tiefer in die geistigen Welten hineinschauen konnte, als das heute eine äußere Betrachtung kann. Daher finden wir da, wo uns Kulturführer der alten Zeiten besondere Dinge im Bilde mitteilen wollen, gerade auf solche merkwürdigen Grundsätze des menschlichen Lebens hingedeutet. Fragen wir uns: Was müßte denn jemand tun, der verhindern wollte, daß eine Reihe von Erlebnissen des Tages nicht in seiner Seele Feuer fangen und sich umwandeln in irgendeine Fähigkeit? Fragen wir das zum Beispiel einem sehr bedeutsamen Erlebnis der Seele gegenüber, jenem Erlebnis, das sich herausbildet, wenn jemand längere Zeit hindurch eine gewisse Beziehung zu einer andern Persönlichkeit erlebt. Diese Erlebnisse mit einer andern Persönlichkeit senken sich in das nächtliche Bewußtsein ein und werden wieder herausgeboren aus dem nächtlichen Bewußtsein als das, was wir die Liebe zu der andern Persönlichkeit nennen, die, wenn sie gesund ist, gleichsam ein Extrakt ist, der aufeinanderfolgenden Erlebnisse. Das Gefühl der Liebe zu der andern Persönlichkeit ist dadurch entstanden, daß sich die Summe der Erlebnisse in einen Extrakt zusammengezogen hat, wie wenn wir die Erlebnisse zu einem Gewebe zusammenformen. – Was müßte nun jemand tun, wenn er verhindern wollte, daß eine Reihe von Erlebnissen zur Liebe werden? – Er müßte eine besondere Kunst anwen-

den: Er müßte verhindern den naturgemäßen Vorgang in der Nacht, daß sich unsere Erlebnisse umgestalten zu der Essenz, zu dem Liebesgefühl; er müßte das, was das Gewebe der Tageserlebnisse ist, wieder auflösen in der Nacht. Wenn er dazu imstande ist, dann erreicht er das, daß an seiner Seele spurlos vorübergeht, was dazu angetan ist, das Erlebnis zu der andern Persönlichkeit in seiner Seele in Liebesgefühl zu verwandeln.

In diese Tiefen des menschlichen Seelenlebens wollte *Homer* hineinweisen, indem er das Bild der *Penelope* hinstellte, die das Erlebnis mit der Freierschar hat: Sie verspricht einem jeden die Heirat, wenn sie ein bestimmtes Gewebe fertig habe; sie entgeht der Einhaltung des Versprechens nur dadurch, daß sie stets in der Nacht wieder auflöst, was sie bei Tage gewebt hat. – Ungeheure Tiefen der Erlebnisse erblicken wir da, wo Seher zugleich Künstler sind. Man hat heute dafür wenig Gefühl und wird derartige Interpretationen solcher Dichter, die zugleich Seher waren, als willkürlich erklären oder sie wohl auch als Phantastereien auslegen. Das tut den alten Dichtern nichts und auch der Wahrheit nichts, sondern höchstens unserer Zeit, die dadurch verhindert wird, in die Tiefen des menschlichen Lebens hineinzugehen.

Wir nehmen also des Abends etwas mit hinein in die Seele, was wir auch wieder mit heraus bringen. Wir nehmen mit hinein, was die Seele entwickelt zwischen Geburt und Tod und sie zu immer höheren Stufen von Fähigkeiten erhebt. Nun fragen wir uns aber: Wo liegt die Grenze dieser Entwickelung des Menschen? – Diese Grenze können wir kennenlernen, wenn wir uns vor Augen führen, wie der Mensch, wenn er des Morgens aufwacht, jedesmal denselben physischen Leib und den-

selben Ätherleib vorfindet mit jenen Fähigkeiten und Anlagen, mit jener Konfiguration im Innern, mit denen sie ausgestattet waren von der Geburt des Menschen an. An dieser Konfiguration, an diesen Gestaltungen und inneren Formen des physischen Leibes und des Ätherleibes kann der Mensch nichts ändern. Könnte er in den schlafenden Zustand hinein den physischen Leib, oder wenigstens den Ätherleib mitnehmen, dann könnte er ändern an ihnen. Er trifft sie des Morgens an, wie er sie des Abends verlassen hat. Da haben wir eine deutliche Grenze dessen, was die Entwickelung vermag in dem Leben zwischen Geburt und Tod. Es ist diese Entwickelung zwischen Geburt und Tod im wesentlichen auf das seelische Erleben beschränkt; sie kann nicht übergreifen auf das körperliche Erleben.

Wir brauchen uns nur klar zu sein, wenn jemand noch so viel Gelegenheit hätte, äußere Erlebnisse durchzumachen, die ihn musikalisch vertiefen könnten, die geeignet wären in seiner Seele ein tiefes musikalisches Leben zu entwickeln, er könnte es nicht entwickeln, wenn er kein musikalisches Ohr mitbekommen hätte, wenn die physisch-ätherische Formung seines Ohres es ihm nicht möglich machte, den Einklang herzustellen zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen. Wir müssen uns aber darüber klar sein: Damit der Mensch ein Ganzes ist, müssen alle einzelnen Glieder seiner Natur eine Einheit, eine Harmonie bilden. Daher werden wir uns sagen können: Alles was ein Mensch mit einem unmusikalischen Ohr an Gelegenheit hat, Erlebnisse in sich zu empfangen, die ihn hinaufheben können auf eine höhere Stufe des musikalischen Erlebens, das muß in der Seele drinnen bleiben, muß resignieren; es kann nicht heraus, weil die Grenze jeden Morgen gezo-

gen ist in dem, was die mitgebrachte Gestalt und Form der inneren Organe ist. Verstehen werden wir eine solche Sache dann, wenn wir uns klar sind, daß es nicht bloß auf die gröbere Gestaltung des Ätherleibes und des physischen Leibes ankommt, sondern auf ganz feine Konfigurationen dabei. Man muß sich klar sein, daß eine jede Seelenfähigkeit des Menschen in unserem jetzigen normalen Leben sich ausleben muß durch ein Organ; und wenn das Organ nicht in entsprechender Weise geformt ist, kann sie sich nicht ausleben. Was Physiologie, was Anatomie nicht nachweisen können, die feine plastische Gestaltung in den Organen, das ist gerade das Wesentliche; sie entgehen natürlich der Anatomie und Physiologie; aber gerade sie sind es, die einer Umformung zwischen Geburt und Tod nicht fähig sind.

Ist nun der Mensch gänzlich ohnmächtig, dasjenige in seinen physischen Leib und Ätherleib hineinzuarbeiten, was er an Erlebnissen und Erfahrungen in seinem astralischen Leib und seinem Ich aufnimmt?

Wir wissen ja, wenn wir den Menschen betrachten, daß bis zu einem gewissen Grade der Mensch auch an seinem physischen Leibe sogar formen kann. Man braucht nur einen Menschen zu betrachten, der zehn Jahre hindurch sein Leben mit einer tiefen inneren Gedankenarbeit zugebracht hat; da werden sich Gesten und Physiognomien geändert haben. Aber das alles ist gebunden an engste Grenzen. Ist es nun immer an solche engste Grenzen gebunden?

Daß es nicht immer an engste Grenzen gebunden ist, das können wir nur verstehen, wenn wir an ein Gesetz appellieren, von dem hier auch schon öfter gesprochen wurde, worauf aber immer wieder hingewiesen werden muß, weil es unserm zeitgenössischen Leben so fern liegt –

ein Gesetz, das sich vergleichen läßt mit dem andern Gesetz, das im 17. Jahrhundert auf einem niedrigeren Gebiete für die Menschheit erobert worden ist.

Bis ins 17. Jahrhundert hinein haben die Menschen geglaubt, es könnten niedere Tiere, Insekten und so weiter aus Flußschlamm herauswachsen. Sie glaubten, daß es bloße Materie sei, welche den Regenwurm und Insekten aus sich herauswachsen ließe. Das war nicht nur ein Glaube von Laien, sondern auch von Gelehrten. Wenn wir in frühere Zeiten zurückgehen, können wir finden, wie alles so systematisiert wurde, daß zum Beispiel angegeben wurde, was man zu tun habe, um rein aus der Umgebung heraus Leben entstehen zu lassen. Da wird zum Beispiel in einem Buche des 7. nachchristlichen Jahrhunderts beschrieben, daß man nur einen Pferdeleichnam mürbe zu schlagen brauche, um Bienen zu erhalten; von Ochsen bekäme man Hornissen, Wespen von Eseln. Da glaubte man, es wächst aus der Substanz der unmittelbaren Umgebung das Lebendige heraus. Und es war erst im 17. Jahrhundert der große Naturforscher *Francesco Redi*, der zuerst den Satz ausgesprochen hat: Lebendiges kann nur aus Lebendigem entstehen! Wegen dieser Wahrheit, die heute als eine selbstverständliche gilt, so daß kein Mensch begreifen kann, daß man jemals etwas anderes geglaubt hat, wegen dieses Satzes wurde Redi noch im 17. Jahrhundert als ein arger Ketzer betrachtet, der nur mit Mühe und Not dem Schicksal des Giordano Bruno entgangen ist.

So ist es überhaupt mit solchen Wahrheiten: Zuerst galten die, welche sie zu verkünden hatten, als Ketzer, und sie verfielen der Inquisition. Damals kam man mit Verbrennung oder drohte damit. Heute ist man von dieser Art der Inquisition abgekommen. Man verbrennt

nicht mehr. Aber diejenigen, welche heute auf dem kurulischen Stuhl der Wissenschaft sitzen, sie betrachten jene Menschen, welche auf einer höheren Stufe eine neue Wahrheit mitteilen, als Narren und Träumer. Als Narren und Träumer werden heute diejenigen betrachtet, welche den Satz, den Francesco Redi im 17. Jahrhundert für das Lebendige aufgestellt hat, in anderer Weise vertreten. Wie Redi darauf hingewiesen hat, daß es eine ungenaue Betrachtungsweise ist, wenn man glaubt, daß aus dem Unlebendigen unmittelbar das Lebendige herauswachsen könne, sondern daß man zurückgehen muß auf ein gleichartiges Lebendiges, auf den Keim, der aus der Umgebung die Substanzen und Kräfte heranzieht, um sich in seinem Sinne zu entfalten – so hat derjenige, der heute auf dem Boden der Geisteswissenschaft steht, zu zeigen, daß das, was mit der Geburt ins Dasein tritt als ein Seelisch-Geistiges, von einem Seelisch-Geistigen gleicher Art herrührt, und daß es sich nicht nur zusammensetzt aus den vererbten Merkmalen. Wie der Regenwurmkeim die Substanzen heranzieht, um sich zu entwickeln, so muß der seelisch-geistige Keim ebenfalls die Substanzen seiner Umgebung heranziehen, um sich zu entfalten. Mit andern Worten, wenn wir das Seelisch-Geistige im Menschen zurückverfolgen, kommen wir zu einem früheren Seelisch-Geistigen, das vor der Geburt da ist, und das nichts zu tun hat mit Vererbung. Was in letzter Instanz aus dem Satze folgt: Geistig-Seelisches kann nur aus Geistig-Seelischem kommen – das führt hin zu dem Satze von den wiederholten Erdenleben, von dem Sie sich überzeugen können, wenn Sie sich tiefer einlassen auf Geisteswissenschaft. Unser Leben zwischen Geburt und Tod führt zurück auf andere Leben, die wir früher durchgemacht haben. Geistig-Seelisches kommt

von Geistig-Seelischem, und in dem Geistig-Seelischen der Vorzeit liegen die Ursachen zu dem, was wir jetzt zwischen Geburt und Tod erleben. Und wenn wir durch die Pforte des Todes gehen, nehmen wir mit, was wir in diesem Leben aufgenommen und aus Ursachen zu Fähigkeiten ausgebildet haben. Das, was wir mitnehmen, wenn wir durch die Pforte des Todes in eine geistig-seelische Welt eintreten, das bringen wir wieder zurück, wenn wir in künftiger Zeit durch eine neue Geburt ins Dasein treten.

Da sind wir zwischen dem Tode und der neuen Geburt in einer andern Lage, als wenn wir jeden Abend durch den Schlafzustand in die geistige Welt hineingehen, aus der wir morgens wieder aufwachen. Wenn wir morgens aufwachen, finden wir unsern Ätherleib und physischen Leib so wieder, wie sie am Abend waren. Wir können in sie nicht hineinarbeiten, was an uns vorübergegangen ist im Leben zwischen Geburt und Tod. Wir haben eine Grenze gefunden an dem fertigen Ätherleib und physischen Leib. Wenn wir aber durch die Pforte des Todes gehen in eine geistige Welt, legen wir den physischen und Ätherleib ab und nehmen vom Ätherleib nur die Essenz mit. Jetzt sind wir in der geistigen Welt und sind jetzt nicht in die Notwendigkeit versetzt, Rücksicht zu nehmen auf einen bestehenden physischen Leib und Ätherleib. In der ganzen Zeit vom Tode bis zur neuen Geburt kann der Mensch mit rein geistigen Kräften arbeiten; denn er hat es da mit rein geistigen Substanzen zu tun. Er nimmt aus der geistigen Welt dasjenige heraus, was er braucht, um ein Urbild eines neuen physischen Leibes und Ätherleibes zu formen, in welches jetzt die Dinge hineingearbeitet werden, die er in den früheren physischen und Ätherleib nicht

hineinarbeiten konnte. So bildet der Mensch ein Urbild seines physischen Leibes und Ätherleibes bis zur neuen Geburt heran, ein rein geistiges Urbild, in das hineinverwoben sind die Erlebnisse, in bezug auf welche die Seele resignieren mußte zwischen Geburt und Tod. Dann tritt der Moment ein, wo das Urbild bei seinem Abschluß angelangt ist, und wo der Mensch imstande sein wird, dasjenige, was er in sein Urbild aufgenommen hat, in den plastischen physischen und ätherischen Leib hineinzubilden; dann arbeitet das geistige Urbild mit an jenem Schlafzustand, den der Mensch jetzt durchmacht.

Könnte der Mensch den physischen Leib und den ätherischen Leib jeden Morgen beim Aufwachen mitbringen, dann könnte er ihn aus der geistigen Welt heraus formen; dann müßte er ihn aber auch umbilden. Aber mit der Geburt wacht der Mensch aus einem Schlafzustand auf; denn Geburt bedeutet aufwachen aus einem Schlafzustand, der in der Tat den physischen Leib und den Ätherleib im vorgeburtlichen Zustand mitumfaßt. Hier ist es, wo astralischer Leib und Ich hinuntersteigen in die physische Welt, in physischen Leib und Ätherleib, die sie jetzt plastisch ausgestalten können, und wo sie hineinformen können alles, was sie im früheren Leben nicht hineinformen konnten in den fertigen Leib. Jetzt können sie in einem neuen Leben am physischen Leib und Ätherleib das zum Ausdruck bringen, was sie als eine höhere Entwickelungsstufe erklimmen können, was sie aber in dem früheren Leben nicht erklimmen konnten, weil sie der fertige Ätherleib und physische Leib daran gehindert haben.

So sehen wir, wie der Mensch mit der Geburt in der Tat aus der geistigen Welt heraus aufwacht, aber so, daß er sich jetzt andere Kräfte mitbringt, als er sich sonst am

Morgen aus dieser selben geistigen Welt heraus mitbringt. Morgens bringen wir uns nur die Kräfte mit, die unser Seelenleben entwickeln können zwischen Geburt und Tod. Da vermögen wir nicht auf unsere anderen Wesensglieder einzuwirken. Wenn wir aber mit der Geburt aus der geistigen Welt heraus ins Dasein treten, bringen wir uns die Kräfte mit, die plastisch umgestaltend wirken auf physischen Leib und Ätherleib, das heißt, die für eine Entwickelung sorgen, in welche physischer Leib und Ätherleib einbezogen werden.

Könnten wir den physischen Leib und Ätherleib nicht zertrümmern, könnte der physische Leib nicht durch den Tod durchgehen, so könnten wir unsere Erlebnisse nicht in die Entwickelung einbeziehen. Hier ist der Punkt, wo wir sagen müssen, wenn wir auch noch so sehr mit Furcht und Schrecken dem Tode entgegenschauen und Leid und Schmerz empfinden vor dem Tode, der uns selber treffen soll, so können wir nur sagen, wenn wir die Welt von einem überpersönlichen Standpunkt aus betrachten: Wir müssen den Tod geradezu wollen! Denn er allein gibt uns die Möglichkeit, diesen Leib zu zertrümmern, um uns einen neuen im nächsten Leben aufzubauen, damit wir alle unsere Erdenfrüchte hineinbringen ins Leben.

So wirken in dem normalen Gang der Menschheitsentwickelung zwei Ströme zusammen: ein innerer und ein äußerer. Diese beiden Strömungen zeigen sich uns nebeneinanderstehend im physischen Leib und Ätherleib auf der einen Seite und im astralischen Leib und Ich auf der andern Seite. – Was kann der Mensch nun tun zwischen Geburt und Tod in bezug auf physischen Leib und Ätherleib? Nicht nur wird der astralische Leib abgenutzt durch das Seelenleben, sondern es werden

auch die Organe des physischen Leibes und des Ätherleibes abgenutzt. Da zeigt sich nun folgendes: Während der astralische Leib in der Nacht in einer geistigen Welt ist, arbeitet er auch zugleich am physischen Leib und am Ätherleib, um sie in jenen Zustand wieder zu bringen, in dem sie normalerweise sind. Nur im nachtschlafenden Zustand kann wieder hergestellt werden im physischen Leib und Ätherleib, was während des Tages zerstört worden ist. So sehen wir, wie allerdings auch an dem physischen Leib und an dem Ätherleib aus der geistigen Welt heraus geschaffen wird. Aber es ist eine Grenze vorhanden: die Anlage und Konfiguration des physischen Leibes und des Ätherleibes sind mit der Geburt gegeben und bleiben innerhalb enger Grenzen dieselben. Wir sehen da gleichsam in der Weltentwickelung zusammenarbeiten zwei Strömungen, welche wir nicht ohne weiteres in abstrakter Weise in Harmonie bringen können. Wer versuchen wollte, mit abstrakten Gedanken diese beiden Strömungen zusammenzudenken, wer leichten Herzens eine Philosophie entwickeln wollte und sagen würde: Nun ja, harmonisch muß der Mensch sein; also müssen die zwei Strömungen beim Menschen in einer Harmonie sein – der würde sich gewaltig irren. Das Leben arbeitet nicht nach Abstraktionen; das Leben arbeitet so, daß dasjenige, was wir in unsern Abstraktionen erträumen, erst nach langen Entwickelungen erreicht werden kann. Das Leben arbeitet so, daß es Gleichgewichtszustände, Harmonien erst dadurch hervorbringt, daß durch Disharmonien hindurchgegangen wird. So ist das lebendige Spiel im Menschen, das durch Gedanken auch gar nicht so ohne weiteres in Einklang gebracht werden soll. Es bedeutet immer ein abstraktes, nüchternes Denken, wenn wir Harmonie hineinträumen

wollen, wo sich das Leben durch Disharmonien hindurch zu Gleichgewichtslagen entwickelt. Das ist aber überhaupt das Schicksal der menschlichen Entwickelung, daß uns die Harmonie vorschweben muß als Ziel, das wir aber nicht erreichen, wenn wir es in irgendeinen Zustand der menschlichen Entwickelung bloß hineinträumen.

So wird uns vielleicht auch nicht unverständlich sein, wenn die Geisteswissenschaft sagt, daß das Leben allerdings sich anders ausnimmt, je nachdem wir es betrachten vom Gesichtspunkt des inneren oder des äußeren Menschen aus. Das sind zwei verschiedene Gesichtspunkte. Wer mit irgendeiner Abstraktion diese zwei Gesichtspunkte vereinigen wollte, der würde nicht berücksichtigen, daß es nicht bloß *ein* Ideal, *ein* Urteil gibt, sondern so viele Urteile wie Gesichtspunkte, und daß gerade durch das Zusammenwirken der verschiedenen Urteile erst die Wahrheit gefunden werden kann. Daher dürfen wir vermuten, daß der Gesichtspunkt des Lebens in bezug auf den inneren Menschen vielleicht ein anderer ist als in bezug auf den äußeren Menschen. Man könnte ja vielleicht durch einen Vergleich klarmachen, daß die Wahrheiten ganz relative sind, je nach dem sie von da oder dort her betrachtet werden. –

Es ziemt sich ganz gewiß für einen Riesen, der eine Faust hat so groß wie ein kleines Kind, zu sagen: Ich lache mir ins Fäustchen! Ob aber der Zwerg, der geradeso groß ist wie ein kleines Kind, vom Riesen sagen kann: Er lacht sich ins Fäustchen – das ist eine andere Frage. Die Dinge nehmen sich notwendig wie sich ergänzende Wahrheiten aus. Es gibt keine absolute Wahrheit in bezug auf äußere Dinge. Die Dinge müssen von den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet werden, und

die Wahrheit muß gefunden werden durch die einzelnen Wahrheiten, die sich gegenseitig beleuchten.

Daher brauchen auch nicht in dem Leben, wie es uns vor Augen tritt, der äußere Mensch, physischer Leib und Ätherleib, und der innere Mensch, Astralleib und Ich, in irgendeiner Entwickelungsepoche des Lebens in einem vollkommenen Einklang zu stehen. Würde der Einklang ein vollkommener sein, dann wäre es so, daß der Mensch, wenn er sich des Abends in die geistige Welt hineinbegibt, die Erlebnisse des Tages mitnähme und sie umgestaltete in regelmäßiger Weise in die Essenzen des Könnens, der Weisheit und so weiter. Es würde dann so sein, daß er die Kräfte, die er aus der geistigen Welt des Morgens, hineinbringt in die physische Welt, in bezug auf das Seelenleben anwendete; aber niemals würde die Grenze überschritten werden, die wir charakterisiert haben, und welche für den physischen Leib gezogen ist. Dann gäbe es aber auch keine menschliche Entwickelung. Der Mensch muß lernen, diese Grenzen selbst zu beachten; er muß sie in sein Urteil aufnehmen. Es muß für ihn im breitesten Umfange die Möglichkeit geben, diese Grenzen zu überschreiten.

Und er überschreitet sie fortwährend! Im wirklichen Leben finden fortwährend Grenzüberschreitungen statt, so daß zum Beispiel der astralische Leib und das Ich, wenn sie auf den physischen Leib wirken, die Grenzen nicht einhalten. Dadurch aber übertreten sie die dem physischen Leibe eingepflanzte Gesetzmäßigkeit. Wir schauen dann dasjenige, was an solchen Grenzüberschreitungen geschehen ist, in Unregelmäßigkeiten, in Desorganisationen des physischen Leibes, in dem Hervortreten dessen, was sich darstellt als die Krankheiten, die aus dem Geiste, aus Astralleib und Ich heraus, bewirkt

worden sind. – Noch in anderer Weise kann eine Grenze überschritten werden, nämlich dadurch, daß der Mensch als innerer Mensch die Zusammenstimmung mit der äußeren Welt nicht trifft, daß er versagt in bezug auf den vollständigen Einklang mit der äußeren Welt. Wir können uns das an einem drastischen Beispiel klarmachen.

Als vor wenigen Jahren der berühmte Ausbruch des Mont Pelé in Zentralamerika stattgefunden hatte, fand man nachher in den Trümmern ganz merkwürdige, sehr lehrreiche Dokumente. Auf einem stand: Ihr braucht euch nicht mehr zu fürchten, denn die Gefahren sind alle vorüber; es werden keine weiteren Ausbrüche mehr erfolgen! Das zeigen uns die Gesetze, die wir als Naturgesetze erkannt haben. – Diese Dokumente, auf denen geschrieben war, daß weitere vulkanische Ausbrüche unmöglich wären nach der Naturerkenntnis, waren verschüttet worden – und mit ihnen die Gelehrten, die diese Dokumente verfaßt hatten aus der gewöhnlichen Gelehrtenerkenntnis. Wir sehen hier sich ein tragisches Ereignis vollziehen. Aber gerade daran können wir die Disharmonie des Menschen mit der physischen Welt ganz klar sehen. Niemand kann zweifeln, daß der Verstand derjenigen Gelehrten, die diese Naturgesetze erforscht haben, ausgereicht hätte, die Wahrheit zu finden, wenn er nur gehörig ausgebildet worden wäre. Denn an Verstand hat es ihnen nicht gemangelt. Merkwürdig ist es, daß der Verstand dazu gehört, aber daß er doch allein gar nichts machen kann. Denn die Tiere, die vor solchen Katastrophen stehen, wandern aus! Das ist eine bekannte Tatsache. Nur die Haustiere gehen mit dem Menschen zugrunde. Es genügt also der sogenannte tierische Instinkt, um weit mehr an Weisheit gegenüber solchen kommenden Ereignissen zu entwickeln, als die heutige mensch-

liche Weisheit. Dasjenige, was «Verstand» ist, macht es nicht aus; unser heutiger Verstand ist auch bei denjenigen genügend vorhanden, welche die größten Torheiten begehen. Unser Verstand reichte also wohl aus; aber es reichen nicht aus die Erfahrungen aus den Erlebnissen, weil diese nicht gereift sind. In dem Augenblick, wo der Verstand mit engbegrenzten Erlebnissen etwas festsetzt, was ihm plausibel erscheint, da kann er in diese Disharmonie kommen mit den wirklichen äußeren Erlebnissen, und dann brechen die äußeren Erlebnisse über ihm zusammen. Denn es besteht ein Verhältnis zwischen dem physischen Leib und der Welt, das der Mensch nach und nach erkennen und überschauen wird mit den Kräften, die er heute schon hat; aber erst dann wird er es können, wenn er sich Erlebnis über Erlebnis aus der äußeren Welt gesammelt hat und diese Erlebnisse verarbeitet hat. Dann wird an dem, was er aus diesen Erlebnissen entwickelt hat, um völlige Harmonie herzustellen, auch kein anderer Verstand mitgearbeitet haben als der heutige; denn der Verstand ist gerade heute auf einer gewissen Höhe angelangt. Was fehlt, ist die Ausreifung der Erfahrungen und Erlebnisse. Wenn diese Ausreifung der Erlebnisse nicht dem Äußeren entspricht, dann kommt der Mensch in Disharmonie mit der Außenwelt und kann an den Ereignissen der Außenwelt zerbrechen.

Wir haben an einem drastischen Beispiel gesehen, wie die Disharmonie eingetreten ist zwischen dem physischen Leib der betreffenden Gelehrten und dem, was sie in ihrem Innern als ihre Seelenentwickelungs-Stufe erreicht haben. Wir haben dieses Beispiel herangezogen, um unsere Betrachtungen zu verdeutlichen. Diese Disharmonie braucht nicht dadurch aufzutreten, daß gewaltige Ereignisse über uns hereinbrechen; sondern eine

solche Disharmonie ist prinzipiell und wesentlich immer dann gegeben, wenn irgendwelche äußeren Schädigungen unsern physischen und Ätherleib treffen; wenn äußere Schädigungen den äußeren Menschen so treffen, daß er nicht imstande ist, durch seine Kräfte von innen diesen äußeren Schädigungen entgegenzuarbeiten, sie aus seinem Leben zu verbannen. Dasselbe ist jedesmal der Fall, wenn irgendeine äußere Schädigung an uns herantritt, sei sie nun äußerlich sichtbar, oder sei sie eine sogenannte innere Schädigung, die aber doch eigentlich eine äußerliche ist; denn wenn wir uns den Magen verderben, so ist das dem Wesen nach ganz dasselbe, als wenn uns ein Ziegelstein auf den Kopf fällt. Es ist der Fall, wenn der Konflikt entsteht, oder entstehen kann zwischen dem inneren Menschen und dem, was von außen an ihn herantritt; wenn der innere Mensch diesem äußeren Menschen nicht gewachsen ist.

Und im Grunde ist jede Krankheit eine solche Disharmonie, eine solche Grenzüberschreitung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen. Was in einer fernen Zukunft als eine Harmonie erst erreicht werden muß, was ein abstrakter Gedanke bleiben würde, wenn wir es hineinträumen wollten in das Leben, das stellt sich dadurch her, daß tatsächlich fortwährend Grenzüberschreitungen stattfinden. Der Mensch lernt erst dadurch immer reifer in bezug auf sein inneres Leben zu werden, wenn er allmählich sieht, wie er durch das, was er schon erlangt hat, dem äußeren Leben nicht gewachsen ist. Das bezieht sich nicht nur auf die Dinge, welche das Ich durchdringt, sondern auch auf dasjenige, was der astralische Leib durchdringt. Was das Ich durchdringt, erlebt der Mensch bewußt vom Aufwachen bis zum Einschlafen; wie der astralische Leib wirkt, wie er seine

Grenzen überschreiten kann und sich ohnmächtig erweisen kann, um eine richtige Harmonie herzustellen zwischen innerem und äußerem Menschen, das entzieht sich zwar dem gewöhnlichen Bewußtsein des Menschen, ist aber dennoch vorhanden. In allen diesen Dingen haben wir das tiefere innere Wesen der Krankheit gegeben.

Welches sind nun die zwei möglichen Ausgänge der Krankheit? – Entweder es tritt Heilung ein, oder die Krankheit endet mit dem Tode. Wie wir die Entwickelung des normalen Lebens betrachten, so können wir hineinstellen Tod auf der einen Seite, Heilung auf der andern Seite.

Was bedeutet nun für die gesamte Entwickelung des Menschen eine Heilung? – Da müssen wir uns klar sein, was für die Gesamtentwickelung des Menschen zunächst die Krankheit ist.

Die Krankheit stellt dar eine Disharmonie zwischen innerem und äußerem Menschen; der innere Mensch kann nicht in Harmonie kommen mit dem äußeren Menschen, wenn Krankheit gegeben ist. Es muß sich in gewisser Weise der innere Mensch zurückziehen aus dem äußeren Menschen. Wir können das am einfachsten sehen, wenn wir uns in den Finger schneiden. – Wir können nur den physischen Leib zerschneiden, nicht den Astralleib. Aber der Astralleib muß fortwährend eingreifen in das gewöhnliche Getriebe, und die Folge ist jetzt, daß der astralische Leib in dem zerschnittenen Finger nicht dasjenige findet, was er finden müßte, wenn er bis in die kleinsten Teile den Finger durchdringen will. Er fühlt sich zurückgestoßen aus dem physischen Fingerteil. Das ist das Wesentliche einer ganzen Summe von Krankheiten, daß der innere Mensch sich vom äußeren zurückgestoßen fühlt, daß er nicht Anteil nehmen kann

an dem äußeren Menschen, weil er zerstört ist, weil er ihm durch Schädigung entrissen ist. Nun können wir die Sache so weit bringen, daß wir entweder durch äußere Einwirkungen den äußeren Menschen herstellen – oder den inneren Menschen so stark machen, daß er selbst den äußeren Menschen herstellt; das heißt, es kann Heilung eintreten. Dann wird in einer schwächeren oder stärkeren Art die Verbindung von äußerem und innerem Menschen nach der Heilung wiederum da sein; das heißt, es kann jetzt der innere Mensch in gewisser Weise die Möglichkeit finden, in dem korrigierten äußeren Menschen doch weiter zu leben; er kann wieder eingreifen.

Das ist ein Vorgang, der sich vergleichen läßt mit dem Aufwachen. Es war ein künstliches Zurückgezogensein des inneren Menschen. Jetzt ist ihm neuerdings die Möglichkeit gegeben, im äußeren Menschen das zu erleben, was der Mensch nur in der äußeren Welt erleben kann. Die Heilung gibt dem Menschen die Möglichkeit, zurückzukehren und das hineinzutragen, was er nicht hineintragen könnte, wenn er nicht zurückkehren könnte. Daher wird das, was den Heilungsprozeß ausmacht, aufgenommen in den inneren Menschen und bildet jetzt einen inneren Bestandteil dieses inneren Menschen. Genesung, Heilung ist das, worauf wir mit Befriedigung, mit Genugtuung zurückblicken können, weil wir uns sagen können: Ebenso wie wir beim Einschlafen etwas mitnehmen für den inneren Menschen, wodurch wir ihn höher bringen, so nehmen wir durch die Heilung etwas mit, wodurch wir den inneren Menschen höher bringen. Wenn es auch nicht gleich sichtbar ist, vorhanden ist es: wir werden in unserem inneren Menschen, in unserem seelischen Erleben unter allen Umständen erhöht; wir

erfahren eine Steigerung unseres inneren Menschen durch die Genesung. Wir nehmen in die geistige Welt, die wir während des Schlafes durchleben, dasjenige mit, was wir durch die Genesung haben. Die Heilung ist also etwas, was mit hineingeht in den Schlafzustand, was uns stärkt in bezug auf die Kräfte, die wir heranbilden während des Schlafzustandes. – Alles was die geheimnisvollen Beziehungen von Heilung und Schlaf sind, würde sich erläutern lassen, wenn wir Zeit hätten, diese angedeuteten Gedanken ganz auszubreiten. Daraus können Sie schon sehen, wie wir die Heilung gleichstellen können dem, was wir des Abends mit hineinnehmen in die geistige Welt, und was die Entwickelungsvorgänge fördert, insofern sie zwischen Geburt und Tod überhaupt gefördert werden können. Was wir aber aus den äußeren Erlebnissen im normalen Erleben nach innen hineinziehen, das muß in unserem Seelenleben zwischen Geburt und Tod als höhere Entwickelung herauskommen. Doch nicht immer muß dasjenige, was wir als Heilung aufnehmen, herauskommen; wir können es sehr wohl mitnehmen durch die Pforte des Todes, und es kann uns erst in einem nächsten Leben zugute kommen. Was uns aber die Geisteswissenschaft zeigt, ist dies, daß wir einer jeglichen Heilung dankbar sein müssen, denn eine jede Heilung bedeutet eine Erhöhung des inneren Menschen, die wir nur mit den Kräften erreichen, die im Innern aufgenommen werden.

Die andere Frage ist die: Was bedeutet für den Menschen eine Krankheit, die mit dem Tode endet?

In gewisser Weise bedeutet sie das Umgekehrte, daß wir nicht imstande sind, die zerstörte Harmonie zwischen innerem und äußerem Menschen wieder herzustellen; daß wir die Grenze nicht überschreiten können

in diesem Leben zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen; daß dieses Überschreiten der Grenze in richtiger Art uns in diesem Leben unmöglich ist. Wie wir stille stehen müssen vor dem gesunden Leib am Morgen, wenn wir aufwachen, so müssen wir, wenn eine Krankheit mit dem Tode endet, stille stehen vor dem geschädigten Leib, können nicht wieder eine Änderung an ihm hervorrufen. Wie der gesunde Leib bleibt, wie er ist, und uns am Morgen aufnimmt, so nimmt uns der geschädigte Leib nicht auf, das heißt, wir müssen mit dem Tode endigen. Wir müssen diesen Leib verlassen, weil wir nicht imstande sind, die Harmonie wieder herzustellen. Dafür aber nehmen wir diese Erlebnisse nunmehr mit in die geistige Welt, die wir betreten, ohne daß wir einen äußeren Leib zur Verfügung haben. Was wir als Frucht in uns aufgenommen haben, daß uns ein geschädigter Körper nicht wieder aufnimmt, das wird eine Bereicherung desjenigen Lebens, das zwischen dem Tode und einer neuen Geburt verläuft. So müssen wir also auch einer Krankheit, die mit dem Tode endet, dankbar sein, weil sie uns die Möglichkeit bietet zu einer Steigerung unseres Lebens zwischen Tod und neuer Geburt, um die Kräfte und Erfahrungen zu sammeln, die nur zwischen Tod und neuer Geburt ausreifen können.

Da haben wir die seelische Konsequenz einer Krankheit, die mit dem Tode endet, und die seelische Konsequenz einer Krankheit, die mit Heilung endet. In das ganze innere Leben greifen die Heilungsprozesse ein und bringen uns vorwärts; in alles, was die Entwickelung in einer äußeren Welt bedeutet, greifen die Krankheiten ein, die mit dem Tode enden. Das gibt uns zwei Gesichtspunkte: Wir können einer Krankheit, die mit einer Heilung endet, dankbar sein, weil wir durch sie in

unserem Innern stärker geworden sind; und wir können einer Krankheit, die mit dem Tode endet, dankbar sein, weil wir wissen: Wenn wir uns auf eine höhere Stufe erheben in dem Leben zwischen Tod und neuer Geburt, so wird der Tod für uns von unendlicher Wichtigkeit sein, und wir haben dann gelernt, daß unser Leib nicht so sein darf, wenn wir ihn wieder aufbauen. Und wir werden jene Schädigungen vermeiden, an denen wir gescheitert sind.

So haben wir in der Tat die Notwendigkeit, uns auf zwei Gesichtspunkte zu stellen. Keinem Menschen sollte es einfallen, etwa aus der Geisteswissenschaft heraus zu sagen: Wenn der Tod, mit dem eine Krankheit endet, etwas ist, dem wir dankbar sein müssen, wenn der tödliche Ausgang einer Krankheit etwas ist, was uns im nächsten Leben höher bringt, dann müßten wir die Krankheit mit dem Tode endigen lassen und sie nicht heilen! – Wer das sagte, spräche nicht im Sinne wahrer Geisteswissenschaft, denn eine solche hat es nicht mit Abstraktionen zu tun, sondern mit denjenigen Wahrheiten, die von den verschiedensten Gesichtspunkten gewonnen werden. Wir haben die Pflicht, mit allen Mitteln, die uns zu Gebote stehen, für die Heilung zu sorgen. Innerhalb des menschlichen Bewußtseins liegt die Aufgabe zu heilen, so viel man kann. Denn der Standpunkt, daß wir auch dem Tode dankbar sein können, wenn er eingetreten ist, ist nicht ein solcher, der in das gewöhnliche menschliche Bewußtsein hineinfällt, sondern der nur gewonnen werden kann, wenn man über das gewöhnliche Menschheitsbewußtsein sich erhebt. Von einem «Götter-Standpunkt» aus ist es berechtigt, diese oder jene Krankheit mit dem Tode endigen zu lassen; vom menschlichen Standpunkt aus ist es nur

berechtigt, alles aufzuwenden, was die Heilung herbeiführen kann. Eine Krankheit, die mit dem Tode endet, muß von einem andern Gesichtspunkt aus beurteilt werden. Zwischen diesen zwei Gesichtspunkten gibt es zunächst keine Vereinigung; sie müssen nebeneinander hergehen. Alles abstrakte Harmonisieren nützt hier nichts. Die Geisteswissenschaft muß vordringen zu der Anerkennung solcher Wahrheiten, die von einer gewissen Seite das Leben darstellen, und anderer Wahrheiten, die es von einer andern Seite darstellen.

Richtig ist der Satz: Heilung ist gut! Heilung ist Pflicht! – Richtig ist aber auch der andere Satz: Der Tod ist gut, wenn er als das Ende einer Krankheit auftritt; der Tod ist wohltätig für die gesamte menschliche Entwickelung! – Trotzdem sich beide Sätze widersprechen, enthalten sie beide lebendige Wahrheiten für das lebendige Erkennen. Gerade wo in das Menschenleben zwei solche Strömungen hineinleuchten, die sich erst harmonisieren müssen, sehen wir, wie wir nicht schablonisieren und systematisieren dürfen, sondern daß wir das Leben im breitesten Umfange betrachten müssen. Klar müssen wir uns sein, daß sogenannte Widersprüche, wenn sie nur auf Erfahrung, auf Erleben und auf tieferer Erkenntnis der Sache beruhen, unsere Erkenntnis nicht beeinträchtigen, sondern daß sie uns gerade nach und nach in eine lebensvolle Erkenntnis hineinführen, weil das Leben selber sich zu Harmonie entwickelt.

Das normal verlaufende Leben schlingt sich so fort, daß wir aus Erlebnissen uns Fähigkeiten bilden, und daß wir aus dem, was wir zwischen Geburt und Tod nicht innerlich verarbeiten können, dasjenige weben, was wir dann zwischen Tod und neuer Geburt verarbeiten können. In diesen normalen Gang des Menschenlebens

schlingen sich Heilung und tödliche Krankheit so hinein, daß eine jede Heilung ein Beitrag ist, um den Menschen hinaufzuführen zu höheren Stufen, und daß eine jede tödliche Krankheit den Menschen wiederum hinaufführt auf eine höhere Stufe; einmal in bezug auf den inneren, das andere Mal in bezug auf den äußeren Menschen. So schreitet die Welt vorwärts, indem sie nicht in einer, sondern in zwei entgegengesetzten Strömungen fortschreitet. Gerade an Krankheit und Heilung zeigt sich uns die ganze Kompliziertheit des menschlichen Lebens. Wäre nicht Krankheit und nicht Heilung, so würde das normale Leben nur so verlaufen können, daß der Mensch am Gängelbande des Daseins sein Leben fortspänne, immer an der Grenze stehen bliebe, und sozusagen aus der geistigen Welt heraus zwischen Tod und neuer Geburt sich die Kräfte geben lassen müßte, um seinen Organismus neu aufzubauen. Da würde der Mensch nie die Früchte seiner eigenen Arbeit an der Weltentwickelung entfalten können. Diese Früchte kann der Mensch in den engeren Grenzen des Lebens nur dadurch entfalten, daß er irren kann; denn nur dadurch, daß man weiß, welches der Irrtum ist, kommt man zu einer Überzeugung der Wahrheit. Die Wahrheit so aufnehmen, daß sie die eigene Angelegenheit der Seele wird, daß sie hineingreift in die Entwickelung, das kann man nur, wenn man die Wahrheit aus dem Mutterboden des Irrtums herausholt. Gesundheit könnte der Mensch auch haben, wenn er nicht mit seinen eigenen Fehlern und Unvollkommenheiten durch Grenzüberschreitungen eingriffe ins Leben. Eine Gesundheit, die so zustande kommt wie die innerlich erkannte Wahrheit, eine Gesundheit, die sich der Mensch von Inkarnation zu Inkarnation durch sein eigenes Leben selbst erringt, eine

solche Gesundheit kommt durch die realen Irrtümer, durch die Krankheiten zustande, also dadurch, daß der Mensch auf der einen Seite lernt, seine realen Irrtümer und Fehler in der Heilung zu überwinden, und auf der andern Seite dadurch, daß er in dem Leben zwischen Tod und neuer Geburt auf diejenigen Fehler hingestoßen wird, die er in einem Leben nicht gutmachen konnte, damit er lernt, sie in dem nächsten Leben gut zu machen.

Wir können jetzt wiederum anknüpfen an unser drastisches Beispiel und können sagen: Der Verstand jener Gelehrten, welche damals so falsch prophezeit haben, wird nicht bloß vorsichtig werden, um nicht so schnell zu urteilen, sondern er wird die Erlebnisse ausreifen lassen, um nach und nach Harmonie herzustellen mit dem Leben.

So sehen wir, wie Heilung und Krankheit in das Menschenleben eingreifen und zu dem führen, ohne das der Mensch sein Ziel nie als sein eigenes erreichen könnte. Wenn wir so Krankheit und Heilung betrachten, können wir sehen, wie das scheinbar abnorme Eingreifen in unsere Entwickelung – und dazu gehört Krankheit und Heilung und der tödliche Ausgang der Krankheit – zum menschlichen Dasein gehört, wie der Irrtum dazu gehört, wenn wir die Wahrheit erkennen wollen. Wir könnten in bezug auf Krankheit und Heilung dasselbe sagen, was ein großer Dichter in einer wichtigen Epoche über den menschlichen Irrtum gesagt hat: «Es irrt der Mensch, so lang' er strebt!» Das könnte unter Umständen so erscheinen, als ob der Dichter hätte sagen wollen: Es irrt der Mensch immer! – Der Satz ist aber umkehrbar, und wir können ihn so aussprechen: Es strebe der Mensch, so lange er irrt! – Der Irrtum gebiert ein neues

Streben. Der Satz: «Es irrt der Mensch, so lang' er strebt!» braucht uns daher durchaus nicht mit Trostlosigkeit zu erfüllen; denn jeder Irrtum erzeugt neues Streben, und der Mensch wird so lange streben, bis er über den Irrtum hinaus ist. Das heißt, der Irrtum selber führt über sich hinaus zur menschlichen Wahrheit! Und ebenso können wir sagen: Es mag der Mensch erkranken, so lange er sich entwickelt! Durch die Krankheit entwickelt er sich zugleich zur Gesundheit. So strebt die Krankheit in der Heilung, und sogar im Tode über sich selbst hinaus und erzeugt die Gesundheit nicht als ein dem Menschen Fremdes, sondern als eine aus dem Menschenwesen selbst herausgewachsene, mit diesem Menschenwesen übereinstimmende Gesundheit.

Alles, was in solch merkwürdigen und bedeutungsvollen Gebieten erscheint, ist wohl geeignet, uns zu zeigen, wie die ganze Welt in ihrer Weisheit so eingerichtet ist, daß der Mensch in allen Entwickelungsmomenten die Gelegenheit findet, über sich selbst hinauszuwachsen – ganz im Sinne jenes Satzes von Angelus Silesius, mit dem wir den Vortrag «Was ist Mystik?» beschließen konnten. Wir wandten ihn damals auf die intimere Entwickelung an; jetzt können wir ihn ausdehnen in bezug auf das weite Gebiet von Krankheit und Heilung und können sagen, selbst da zeigt sich uns wahrhaftig:

Wann du dich über dich erhebst und Gott läßt walten:
So wird in deinem Geist die Himmelfahrt gehalten!

DER POSITIVE UND DER NEGATIVE MENSCH

Berlin, 10. März 1910

In bezug auf das menschliche Seelenleben erblicken wir, wenn wir prüfend den Blick schweifen lassen von Mensch zu Mensch, die allergrößte Verschiedenheit. Wir haben auf typische Verschiedenheiten der Menschen und ihre Gründe in bezug auf das Seelenleben im Laufe dieser Vorträge hingewiesen; wir haben hingedeutet auf die Verschiedenheit der Menschenseelen in bezug auf Charakter, Temperament, in bezug auf andere Inhalte des Seelenlebens, Fähigkeiten, Kräfte und so weiter. Eine bedeutsame Verschiedenheit zeigen uns nun die Menschenseelen – und damit alle menschlichen Individualitäten – in bezug auf das, was in dem heutigen Vortrag betrachtet werden soll als der positive und der negative Mensch. Nun möchte ich mich gleich im Beginne des Vortrages dagegen verwahren, daß diese Darstellung, die ganz in dem Charakter der übrigen Vorträge gehalten sein soll, irgend etwas zu tun habe mit den dilettantischen, aber heute so gangbaren Darstellungen, welche diese Ausdrücke vom «positiven» und «negativen» Menschen gebrauchen. Was im heutigen Vortrage gesagt werden wird, werden wir ohne jegliche Beziehung zu solchen Bezeichnungen lediglich aus sich selbst heraus begreifen müssen.

Wir könnten uns nun zunächst umsehen nach einer Art Definition, nach einer Art Begriffserklärung dessen, was ein positiver und negativer Mensch ist. Wenn wir eine solche Begriffsbezeichnung aufstellen wollten, könn-

ten wir etwa sagen: Im Sinne einer wahrhaftigen und tiefer eindringenden Seelen- und Menschenlehre können wir als einen «positiven» Menschen denjenigen bezeichnen, der gegenüber den auf ihn eindringenden äußeren Eindrücken die Festigkeit und Sicherheit seines Inneren bis zu einem gewissen Grade zu bewahren in der Lage ist; so daß er in diesem seinem Innern festumrissene Begriffe und Vorstellungen hat, eine gewisse Summe von Neigungen und Abneigungen, von Empfindungsimpulsen, in denen er nicht beirrt werden kann durch die Eindrücke, die im Außenleben in ihn einfließen. Ebenso kann als ein positiver Mensch derjenige bezeichnet werden, der für sein Handeln gewisse Triebe und Impulse hat, von denen er sich nicht durch jeden beliebigen Eindruck des Tages abbringen läßt. Und als einen «negativen» Menschen könnten wir denjenigen bezeichnen, der leicht sich den wechselnden Eindrücken des Lebens hingibt, der stark ergriffen wird von diesen oder jenen Vorstellungen, die ihm bei diesem oder jenem Menschen, in dieser oder jener Versammlung auftauchen, und durch die er leicht geneigt wird, das, was er nach einer gewissen Seite hin gedacht, gefühlt und empfunden hat, einer Änderung zu unterwerfen und etwas anderes in seine Seele aufzunehmen. In bezug auf das Handeln könnten wir einen solchen Menschen als einen negativen bezeichnen, der sich von seinen Trieben und Impulsen des Handelns leicht durch alle möglichen Einflüsterungen dieses oder jenes Menschen abbringen läßt.

Damit hätten wir so ungefähr etwas gewonnen in bezug auf den positiven und negativen Menschen, was uns eine Art Definition sein kann. Aber gerade solchen ins Leben doch tief einschneidenden Eigenartigkeiten der menschlichen Natur gegenüber können wir uns

leicht überzeugen, daß wir mit Begriffserklärungen, mit Definitionen im Grunde genommen sehr wenig gewonnen haben, und daß das Streben nach solchen möglichst bequemen Begriffsvorstellungen ein ziemlich eitles ist. Denn wenn wir von einer solchen abstrakten Begriffsdefinition heruntersteigen ins wirkliche Leben, so können wir sagen: Ein Mensch mit starken Trieben, mit starken Leidenschaften, die seit der Kindheit ein gewisses Gepräge angenommen haben, die gewohnheitsmäßig im Leben dieselben bleiben, ein solcher Mensch wird sozusagen an sich alles mögliche von guten, von schlimmen Beispielen und Vorbildern haben vorübergehen lassen und wird bei dem bleiben, was seine gewohnten Triebe und Leidenschaften sind. Er wird sich eigensinnig vielleicht diese oder jene Vorstellungen und Begriffe über dieses oder jenes gemacht haben, und man wird ihm Grün und Blau an Tatsachen und dergleichen vorbringen können: er wird bei seinen Vorstellungen bleiben, und es wird sich Hindernis über Hindernis auftürmen, um nur dieses oder jenes als eine ihn anders überzeugende Tatsache beizubringen. Ein solcher Mensch wäre ein sehr positiver Mensch, seine Positivität würde ihn aber zu nichts führen, als stumpf und eindruckslos durch das Leben hindurchzugehen, nichts zu sehen und nichts zu hören, was seinen Lebensinhalt bereichern und umfassender machen könnte. Einen anderen, der geneigt ist, in jedem Augenblicke in der hingebungsvollsten Weise neue Eindrücke aufzunehmen, der bereit ist, überall da, wo sich seinen gewohnten Vorstellungen gegenüber Tatsachen ergeben, die ihn erschüttern, diese Vorstellungen zu korrigieren, einen solchen Menschen könnten wir – vielleicht nach verhältnismäßig kurzer Zeit – einen ganz anderen werden sehen. Wir könnten sehen, wie er Epo-

che um Epoche seines Lebens durchmacht, von einem Inhalte seines Lebens zu einem andern eilt, und er könnte uns vielleicht nach einiger Zeit erscheinen als ein völlig Verwandelter gegenüber einer früheren Lebensepoche. Und wenn wir ihn vergleichen mit einem solchen, der stumpf und eindruckslos durch das Leben geht, dann werden wir sagen können: Er hat sein Leben besser angewendet als der andere. Aber wir müßten ihn aus den angedeuteten Charaktereigenschaften heraus bezeichnen als einen negativen Menschen.

Wir könnten finden, daß irgend jemand mit einer robusten Natur, die sich gewohnheitsmäßig durch das Leben fortschleppt, durch die Mode der Zeit sich verleiten ließe, eine Reise durch ein Land zu machen, in welchem man große Kunstschätze sieht; aber er ist so positiv in all den Empfindungen, die er einmal in seiner Seele abgeladen hat, daß er an Kunstwerk und Kunstwerk vorbeigeht, höchstens einmal nachsieht im Baedeker, welches die bedeutendsten sind, und daß nach alledem – so «positiv» ist er –, wenn er nach Hause kommt, seine Seele gar nicht bereichert worden ist durch dieses Sich-Fortschleppen von Galerie zu Galerie, von schöner Landschaft zu schöner Landschaft. Es wäre also ein sehr positiver Mensch. Und es könnte einen Menschen geben, der ungefähr dasselbe durchmacht, aber mit einem solchen Charakter, daß er jedem einzelnen Bilde tief hingegeben ist, mit Enthusiasmus an jedes einzelne Bild sich verliert, so daß er unmittelbar, wenn er davor steht, sich selber ganz vergißt und ganz in dem lebt, was er sieht; und so bei dem nächsten Bilde, bei dem dritten und so weiter. So geht er mit einer Seele, die an jede Einzelheit hingegeben ist, durch das Ganze hindurch; aber weil er so jeder Einzelheit hingegeben ist, verwischt jeder nächste Ein-

druck den vorhergehenden, und wenn er zurückkommt, hat er doch nur ein Chaos in seiner Seele. Das wäre ein Mensch, entgegengesetzt in gewisser Beziehung dem ersten, dem positiven; er wäre ein sehr negativer Mensch.

So könnten wir in der mannigfaltigsten Weise Beispiele finden für positive und negative Menschen. Wir könnten als einen negativen Menschen denjenigen bezeichnen, der so viel gelernt hat, daß sein Urteil unsicher geworden ist gegenüber jeder Tatsache; daß er nicht weiß, was wahr ist und was falsch und zu einem Zweifler dem Leben und dem Wissen gegenüber wird. Er wäre ein negativer Mensch. – Ein anderer könnte dieselben und ebensoviele Eindrücke haben; aber er geht so durch das Leben, daß er die Eindrücke verarbeitet und die Fülle der Eindrücke einzureihen weiß in die Fülle seiner von ihm aufgesammelten Weisheit. Er wäre ein positiver Mensch im besten Sinne des Wortes.

Ein Kind kann bis zur Tyrannei gegenüber den Erwachsenen positiv sein, indem es überall auf die in ihm festsitzende Natur fußt und alles, was dagegen spricht, abzuweisen sucht. So kann es, indem es sich durch nichts beeinflussen läßt, sehr positiv sein. Und ein Mensch, der viel im Leben erfahren hat, durch mancherlei Irrtümer und Enttäuschungen durchgegangen ist, er kann, trotzdem er viel erfahren hat, jedem Eindruck voll hingegeben sein, kann leicht aufzurichten und leicht niederzuschmettern sein; dieser kann trotz großer Lebenserfahrungen ein negativer Mensch im Verhältnis zu einem Kinde sein. Kurz, erst wenn wir das Leben in seiner Mannigfaltigkeit, nicht nach Begriffen, auf uns wirken lassen, wenn die Begriffe uns nur eine Art Leiter sind, um die Tatsachen und Ereignisse des Lebens auf den Sprossen dieser Leiter anzuhängen, nur wenn wir

die Begriffe so betrachten, daß sie uns helfen, die Erscheinungen und Tatsachen des Lebens zu ordnen und zu regeln, können wir über so einschneidende Dinge als positiver und negativer Mensch dem Leben gegenüber zurechtkommen. Denn wir berühren damit in der Tat, indem wir auf diese Eigentümlichkeit der Menschenseele eingehen, etwas Allerwichtigstes. Die Sache wäre im Grunde genommen einfach, wenn man den Menschen nicht in der lebendigsten Weise zu denken hätte – wir haben das ja oftmals in diesen Vorträgen in seinem vollen Umfange hervorgehoben – lebendig darinnen stehend in dem, was wir «Entwickelung» nennen.

Wir sehen des Menschen Seele von Entwickelungsstufe zu Entwickelungsstufe eilen. Und wenn wir im wahren Sinne der Geisteswissenschaft sprechen, erscheint uns ja auch nicht dasjenige, was sich im Leben des einzelnen Menschen zwischen Geburt und Tod abspielt, als etwa gleichförmig verlaufend; denn wir wissen, daß dieses Leben zwischen Geburt und Tod nur die Wiederholung ist von vorhergehenden – und der Ausgangspunkt für nachfolgende Leben. Und wenn wir so das gesamte Menschenleben durch die verschiedenen Verkörperungen hindurch betrachten, kann es uns leicht einleuchtend sein, daß wenn für irgendeinen Menschen in einem Leben zwischen Geburt und Tod die Entwickelung einmal langsamer verläuft, so daß er sein ganzes Leben hindurch auf denselben Charaktermerkmalen, auf demselben Vorstellungsinhalt beharrt, er dafür in einem anderen Leben um so mehr die Entwickelung nachzuholen hat, welche ihn zu anderen Stufen des menschlichen Seelenlebens führt. Die Betrachtung des einzelnen Lebens bleibt eben überall im höchsten Grade unzulänglich.

Wenn wir die Seele selber betrachten, wie sie sich uns in den vorhergehenden Vorträgen dargestellt hat, so können wir fragen: Wie kommen wir dieser Seele und ihrem Leben gegenüber zurecht mit den Andeutungen, die wir jetzt gewonnen haben über den positiven und negativen Menschen?

Wir haben in den früheren Vorträgen gezeigt, wie das Seelenleben des Menschen durchaus nicht ein chaotisches Aufundabwogen von Vorstellungen, Empfindungen und Begriffen ist, wie es dem ersten flüchtigen Blick erscheint, sondern wie wir drei Glieder dieser seelischen Wesenheit zu unterscheiden haben:

Zunächst das, was wir als das niederste Glied der menschlichen Seele bezeichnen müssen, und das wir genannt haben die «Empfindungsseele». Wir finden diese Empfindungsseele zunächst in ihrer, man möchte sagen, ureigensten Gestalt dann, wenn wir Menschen auf verhältnismäßig niedriger Entwickelungsstufe betrachten; Menschen, die noch ganz hingegeben sind an das, was in ihnen an Leidenschaften, Trieben, Begierden, Wünschen für das Dasein liegt, und die daher jedem aufsteigenden Wunsch, jeder aufsteigenden Begierde einfach folgen. Was wir als das Ich, als den eigentlichen selbstbewußten Kern der Menschenseele bezeichnet haben, ruht sozusagen für solche Menschen, die vorzugsweise in der Empfindungsseele leben, wie in einem wogenden Meere von Leidenschaften, Trieben, Begierden, von Sympathien und Antipathien, und wird jedem Sturm der menschlichen Seele gegenüber wie ein Sklave sich verhalten. Ein solcher Mensch wird seinen Neigungen folgen, nicht indem er sie beherrscht, sondern indem er sich von ihnen beherrschen läßt. Er wird seinem unbestimmten inneren Verlangen nachgeben. Das Ich wird sich wenig

herausheben aus dem Gewoge von Trieben, Begierden und Neigungen. Wenn sich die Seele weiter entwickelt, dann wird mehr und mehr deutlich, wie das Ich in einem starken Mittelpunktsgefühl sich herausarbeitet.

Wir wissen, daß ein höheres Seelenglied, das ja bei jedem Menschen vorhanden ist, die Vorherrschaft gegenüber der Empfindungsseele antritt, wenn der Mensch eine Entwickelung durchmacht. Dieses zweite Seelenglied haben wir «Verstandesseele» oder «Gemütsseele» genannt. Wenn der Mensch beginnt, nicht jeder Neigung und jedem Triebe einfach zu folgen, dann arbeitet sich heraus, was immer in ihm ist, was aber die Vorherrschaft antreten kann, wenn der Mensch anfängt, vom Ich aus seine Neigungen und Begierden zu beherrschen, wenn sich in die wechselnden Eindrücke des Lebens dasjenige hineinmischt, was diese Eindrücke in ihm zu einem geschlossenen Innenleben machen kann. Daher zeigt uns dieses zweite Glied der menschlichen Seele, die Verstandesseele, wenn sie vorherrscht, den Menschen in einem vertiefteren Zustande.

Sodann wiesen wir auf das höchste Glied der menschlichen Seele hin, auf die «Bewußtseinsseele», wo das Ich mit seiner ganzen Stärke hervortritt. Da kehrt sich das menschliche Innenleben wiederum nach außen, und die Vorstellungen und Begriffe sind jetzt nicht nur dazu da, um über die Leidenschaften Herr zu werden, sondern auf dieser Stufe wird das ganze innere Seelenleben von dem Ich aus dirigiert, so daß es ein wissender Spiegel der Außenwelt wird. Wenn sich der Mensch zur Erkenntnis der Außenwelt erhebt, dann tritt die Bewußtseinsseele die Oberherrschaft in seinem Seelenleben an. Diese drei Seelenglieder finden wir bei jedem Menschen; nur ist das eine oder das andere in jedem Falle vorherrschend.

Nun haben uns die letzten Vorträge gezeigt, daß die Seele in ihrer Entwickelung noch weiter gehen kann. Schon im gewöhnlichen Leben muß ja die Seele weiter gehen, wenn der Mensch im wahren Sinne des Wortes ein Mensch werden will. Ein Mensch, der zu Antrieben seines Handelns nur erhalten könnte, was die äußeren Forderungen des Lebens ihm stellen, der nur das zu Impulsen seines Handelns hätte, wozu er getrieben wird durch Sympathie und Antipathie, der würde nicht das Bestreben haben, die reine Menschennatur in sich zur Darstellung zu bringen. Erst wer sich erhebt über die gewöhnlichen Forderungen, die ihm Sympathie und Antipathie einimpfen, zu sittlichen Idealen und Ideen, erst der sucht die reine Menschennatur darzustellen. Sittliche Ideen, ethische Vorstellungen müssen aufsteigen in der Menschennatur aus dem, was wir die geistige Welt nennen; denn durch unsere sittlichen Forderungen und ethischen Begriffe bereichern wir das Seelenleben mit neuen Elementen. Denn nur dadurch hat der Mensch eine «Geschichte», daß er in das Leben etwas hineintragen kann, was sein Inneres aus unbekannten dunklen Tiefen herauszieht und dem äußeren Leben einprägt. Ebenso würden wir niemals zu einem wirklichen Wissen über die Weltengeheimnisse kommen, wenn wir nicht die äußeren Erlebnisse gleichsam auffädeln könnten an den Ideen, die wir nicht in der äußeren Welt sehen können, sondern die wir aus unserem Geiste der Außenwelt entgegenbringen, und wodurch wir erst die äußere Welt in der wahren Gestalt erklären und begreifen können. Dadurch bringt der Mensch schon ein geistiges Element in sein Inneres hinein, bereichert die Seele mit jenen Elementen, die sie niemals aus dem bloßen äußeren Leben gewinnen könnte.

Wie wir in dem Vortrage «Was ist Mystik?» geschildert haben, kann der Mensch zu einem höheren Seelenleben dadurch aufsteigen, daß er sich für eine Weile willkürlich den Eindrücken und Anregungen der Außenwelt verschließt, seine Seele leer macht und dann sich dem hingibt, was in seiner Seele aufflammen kann, was – nach einem Ausdruck des Meisters *Eckhart* – nur überleuchtet wird als ein kleines Fünklein von den wechselnden Tageserlebnissen, was aber aufflammen kann, wenn der Mensch sich ihm in innerer Versenkung hingibt. Ein solcher Mystiker steigt auf zu einem Leben über das gewöhnliche Seelenleben hinaus; er vertieft sich in die Weltengeheimnisse dadurch, daß er das an Geheimnissen in sich selber zur Offenbarung bringt, was in seine Seele hineingelegt ist von diesen Weltengeheimnissen. Und in einem folgenden Vortrage haben wir gesehen: Wenn der Mensch in Ergebenheit das Zukünftige erwartet, wenn er der Vergangenheit gegenüber sich so verhält, daß er ein Größeres in sich wohnen fühlt, als sich schon in ihm ausgebildet hat in seinem heutigen Dasein, dann wird er dazu gestimmt, das Größere, das über ihn hinausragt, anzubeten. Wir haben gesehen, daß der Mensch im Gebet über sich selbst hinauswächst in seinem Innern, daß er sich erhebt zu etwas, was er außen nicht sehen kann, was aber über sein gewöhnliches Leben hinausgeht. Und endlich haben wir gesehen, daß durch die eigentliche geistesforscherische Schulung, welche die drei Stufen der Imagination, der Inspiration und der Intuition erreicht, der Mensch hineinwächst in eine Welt, die dem gewöhnlichen Menschen so unbekannt ist, wie die Welt des Lichtes und der Farben dem blinden Auge unbekannt ist. – So haben wir ein Seelenwachstum gesehen, das über das normale hinausgeht, und wir

blicken damit hinein in eine Entwickelung der menschlichen Seele durch die mannigfaltigsten Stadien hindurch.

Wenn wir den Menschen zwischen Geburt und Tod betrachten, werden wir sagen: Die Menschen um uns herum sind in bezug auf ihre Entwickelung auf den verschiedensten Stufen. Der eine Mensch zeigt uns, wenn er ins Dasein tritt, daß er die Anlage hat zu dieser oder jener Stufe; und wir sehen, daß ihm ein gewisses Maß zugewiesen ist, innerhalb dessen er die Seele zu einem gewissen Grade führen kann, um das, was er sich errungen hat, dann mitzunehmen, wenn er durch die Pforte des Todes geht, und in einem neuen Leben weiterzuführen. So können wir Menschen ihren Charakteren nach auf den mannigfaltigsten Stufen finden. Wenn wir diese Menschen dann betrachten, wie sie von Stufe zu Stufe schreiten, werden uns die beiden Vorstellungen vom positiven und negativen Menschen nicht nur so begegnen, daß wir sagen: der eine ist positiv, der andere ist negativ; sondern sie begegnen uns dann so, daß wir sie bei einem einzelnen Menschen in den aufeinanderfolgenden Entwickelungsstufen finden. Wir sehen einen Menschen, der im Beginne seiner Entwickelung stark hervortretende, eigensinnige Impulse in seiner Empfindungsseele hat, der sich uns zeigt mit bestimmten Trieben, Begierden und Leidenschaften bei einem verhältnismäßig noch dunklen, kaum gefühlten Ich-Mittelpunkt. Ein solcher Mensch ist zunächst ganz positiv. Er geht als ein positiver Mensch durch das Leben. Wenn er in dieser Form ein positiver Mensch bleiben müßte, würde er überhaupt nicht vorwärts kommen. Der Mensch muß im Laufe seiner Entwickelung von einem positiven Menschen, der er in bezug auf gewisse Eigenschaften auf einer untergeordneten Entwickelungsstufe

ist, zu einem negativen werden; denn das, was der Mensch in seine Entwickelung aufnehmen soll, muß an ihn herankommen können. Wer nicht sozusagen durch Unterdrückung gewisser positiver Eigenschaften, die in seiner Empfindungsseele gegeben sind, sich bereit machen wollte, daß neue Eindrücke, die er noch nicht in seiner Seele hat, in ihn einfließen können und sich mit seiner Seele vereinigen, daß sie ein Inhalt der Seele werden; ein Mensch, der also nicht imstande wäre, über einen gewissen Grad von Positivität, den ihm die Natur ohne sein Zutun verliehen hat, sich hinauszuheben zu einer gewissen Negativität, um neue Eindrücke aufzunehmen, der könnte nicht weiterkommen.

Da liegt die Notwendigkeit ausgesprochen, daß in der Tat der Mensch im Verlaufe seiner Entwickelung positive Eigenschaften überwinden muß, sich sozusagen selber negativ machen muß, damit er einen neuen Seeleninhalt aufnehmen kann. Damit aber berühren wir etwas, was gleichzeitig für das Seelenleben notwendig ist, und was in gewisser Weise auch eine Gefahr bedeuten kann. Wir berühren ein Kapitel unseres Seelenlebens, das uns so recht veranschaulicht, wie nur intime Seelenkunde uns sicher durch das Leben leiten kann. Denn es kann sich zeigen, wie der Mensch gar nicht vorwärtskommen kann, wenn er gewisse Gefahren des Seelenlebens scheuen würde. Und gewisse Gefahren sind beim negativen Seelenleben immer vorhanden; denn ein Mensch mit einem negativen Seelenleben ist den äußeren Eindrücken hingegeben. Der negative Mensch ist eben ein solcher, in welchen die Eindrücke einfließen, der eins wird mit den äußeren Eindrücken, sich mit ihnen vereinigt. Damit ist es aber schon gegeben, daß der negative Mensch nicht nur gute äußere Eindrücke aufnehmen kann, sondern auch

schlimme und gefährliche. Was sich uns darstellt bei der Betrachtung eines Menschen mit negativen Seeleneigentümlichkeiten, ist namentlich das Folgende:

Wer einen negativen Zug hat in seiner ganzen Seele, der wird, wenn er anderen Menschen gegenübertritt, leicht durch allerlei Dinge, die nichts zu tun haben zum Beispiel mit Vernunft und Urteil, hingerissen werden, dasjenige aufzunehmen, was von dem anderen Menschen ausgeht – nicht nur das, was sie ihm sagen, sondern auch das, was sie tun –, und nachzuahmen ihre Beispiele, ihre Handlungen; er wird leicht werden können wie die andern Menschen. Damit ist ein solcher negativer Mensch in die Möglichkeit versetzt, zwar den guten Eindrücken sich leicht hinzugeben, aber auch der Gefahr, daß jede mögliche schlechte Anregung von außen sich in seiner Seele so ablagern kann, daß er sich mit ihr identifiziert, und daß sie ein Glied seines Seelenlebens wird. Wenn wir von dem normalen Verlauf des Lebens aufsteigen zu dem, was der Kenner des geistigen Lebens weiß, was an geistigen Tatsachen und geistigen Wesenheiten in unserer Umgebung wirkt, dann muß gesagt werden, daß allerdings der Mensch mit negativen Seeleneigenschaften gerade für die ungreifbaren, unbestimmbaren, sich im äußeren Leben wenig offen zeigenden Eindrücke eine Hingabe hat und durch sie leicht beeinflußbar ist. Ein Beispiel: Es ist durchaus den Tatsachen des Lebens entsprechend, daß der Mensch ein ganz anderes Wesen wird, wenn er in größerer Gesellschaft ist, als wenn er allein ist; er wird in bezug auf sein ganzes Seelenleben für den genaueren Betrachter ein anderer in einer Gemeinschaft – und namentlich in einer tätigen Gemeinschaft, als wenn er allein ist. Wenn der Mensch allein ist, folgt er seinen eigenen Impulsen; dann

wird auch ein schwaches Ich die Gründe für sein Handeln aus sich heraus suchen. In der Gemeinschaft gibt es aber immer eine Art «Massenseele»; da fließen die Triebe, die Begierden, die Urteile und so weiter zusammen. Ein positiver Mensch wird sich nun nicht leicht dem hingeben, was da zusammenfließt; der negative Mensch wird aber jederzeit leicht beeinflußbar sein von dem, was jetzt als Massenseele bezeichnet worden ist. Daher kann man immer wieder erleben, daß es zutrifft, was ein Dialektdichter mit ein paar Worten gesagt hat: Es ist zwar grob gesagt, aber dem Leben gegenüber steckt doch ein Körnchen Wahrheit darinnen, wenn *Rosegger* sagt:

> Oaner ist a Mensch
> Zwoa san Leit'
> San's mehra, san's Viecher.

Die Erfahrung kann man überall machen: Oft ist der Mensch wirklich klüger allein, als wenn er in Gemeinschaft ist; da ist er der Durchschnittsstimmung fast ganz ausgeliefert. Daher sehen wir ja so leicht, daß jemand in eine Versammlung geht mit ganz unbestimmten Empfindungen und Trieben; dann tritt ein Redner auf, der mit Begeisterung für etwas eintritt, was zunächst dem betreffenden Zuhörer vielleicht ganz fern gelegen hat; der Redner selbst überzeugt ihn vielleicht nicht so stark als der allgemeine Jubel der übrigen Zuhörer. Er wird auch davon ergriffen und geht überzeugt hinaus.

Dieses Suggestive in der Massenstimmung spielt eine ungeheure Rolle im Leben. Das kann uns aber auch verdeutlichen, wo die Gefahren liegen gegenüber dem, was wir die negative Seelenstimmung nennen. Darauf beruht auch das Gefahrvolle aller Sektenbildung. Wozu man oft einen einzelnen Menschen nicht leicht bringen

könnte, wenn man versuchte, ihn zu diesem oder jenem zu überzeugen, das ist verhältnismäßig leicht, wenn man eine Art von Sekte zusammen hat. Da ist immer eine Massenstimmung vorhanden; da wirkt Seele auf Seele. Und da sind es besonders die sogenannten negativen Naturen, die ausgeliefert sind dem, was Massenstimmung, Sektenstimmung ist. Da liegen ganz gewaltige Gefahren für die negative Seele.

Wir können noch weiter gehen. Wir haben in den vorherigen Vorträgen geschildert, wie sich die Seele durch die Entwickelung hinaufleben kann in höhere Regionen des geistigen Lebens. Und Sie finden in meiner Schrift «Die Geheimwissenschaft im Umriß» dargestellt, wie die Seele es machen muß, um eine gewisse Stufe in ihrer Entwickelung zu überschreiten und in höhere Gebiete hinaufzukommen. Da muß die Seele immer etwas unterdrücken, muß zunächst etwas Positives unterdrücken und muß sich offen machen für neue Eindrükke, muß sich gleichsam künstlich in eine negative Stimmung versetzen. Ohne dieses künstlich sich in eine neue Stimmung Versetzen geht es gar nicht. Wir haben ja oft hervorgehoben, was der Geistesforscher tun muß, wenn er zu höheren Stufen des Daseins hinaufkommen will. Was im gewöhnlichen Leben des Menschen beim Einschlafen eintritt, daß die Seele leer wird von äußeren Anregungen, dieses Versinken in den Schlaf muß der Geistesforscher willkürlich, bewußt herstellen. Er muß sich bewußt in die Stimmung versetzen, wodurch alle äußeren Eindrücke des Tages aufhören, so daß die Seele ganz leer wird. Dann muß sich die Seele hingeben können den Eindrücken, die zunächst, wenn der Betreffende im Beginne seiner Übungen steht, ganz neu sind; das heißt, er muß sich so negativ wie möglich machen.

Und alles, was wir im mystischen Leben, im Erkennen der höheren Welten nennen «innere Beschaulichkeit», «innere Versenkung», das bringt im Grunde genommen negative Seelenstimmungen hervor. Das ist gar nicht zu umgehen. Wenn der Mensch die Anregungen der Außenwelt unterdrückt und bewußt einen Zustand herstellt, durch den er ganz in sich versenkt ist und nichts hineinläßt von dem, was ihn bisher als positiver Mensch ausgefüllt hat, dann ist er in einem negativen, selbstbeschaulichen Zustand.

Ja, auch dann schon tritt etwas Ähnliches ein, wenn der Mensch die etwas bequemeren äußeren Mittel anwendet, die zwar ein höheres Leben nicht herbeiführen können, die aber dem, der in die höheren Welten hinaufsteigen will, eine gewisse Unterstützung gewähren: wenn er von dem, was sonst die positiven Triebe im Menschen auch animalisch fördert, übergeht zu einer besonderen Diät, zum Beispiel zur vegetarischen oder einer ähnlichen. Nicht dadurch, daß man Vegetarier wird oder dieses oder jenes nicht ißt, kann man sich in die höheren Welten hinaufbefördern; das wäre allerdings zu bequem, wenn der Mensch sich in die höhere Welt «hinaufessen» könnte; denn was in die höheren Welten hinaufführt, ist das Arbeiten an der eigenen Seele. Diese Arbeit wird aber erleichtert, wenn wir die äußere Leiblichkeit entlasten von den schwächenden Einflüssen, die eine gewisse Ernährung auf den Menschen haben kann. Wer ein höheres, geistiges Leben führen will, der wird sich überzeugen, wie seine Kräfte wachsen, wenn er eine bestimmte Diät befolgt. Aber wenn man gewisse Nahrungsmittel fortläßt, die dem Menschen das Positive, das robust Festlegende geben, so kommt man durch dieses Weglassen auch in eine Negativität hinein. Wer auf dem

Boden wahrer, echter, nicht scharlatanhafter Geisteswissenschaft steht, der wird niemals leugnen, was einfach den Tatsachen gemäß mit einem wirklichen geistigen Leben in Verbindung stehen muß – auch schon durch äußere Dinge, welche mit einem geistigen Leben verbunden sind. Damit wird der Mensch in gewisser Weise in Gefahr kommen, auch den schlechten geistigen Einflüssen zugänglich zu werden. Wie wir, wenn wir uns geistesforscherisch bilden und uns leer machen von den Eindrücken des Tages, zugänglich werden den geistigen Tatsachen und Wesenheiten, die immer in unserer Umgebung sind, und zwar den guten geistigen Mächten und Kräften zugänglich werden, die wir erst wahrnehmen lernen, wenn das Organ dafür offen ist, so werden wir auch den schlimmen geistigen Mächten und Kräften zugänglich; denn die sind damit verbunden. Genau so, wie wir auch mißklingende Töne hören, wenn wir wohllautende Töne hören wollen. Wenn wir in die geistige Welt eindringen wollen, müssen wir uns auch klar sein, daß wir nach der schlimmen Seite geistige Erfahrungen machen können. Wenn wir nur nach der negativen Seite hingegeben wären der geistigen Welt, könnte Gefahr über Gefahr unser geistiges Leben bedrohen.

Wenn wir zunächst noch absehen von der geistigen Welt und einer geistigen Entwickelung selber und uns auf den Horizont des gewöhnlichen Lebens stellen, so können wir schon fragen: Wie wirkt das auf den Menschen, was ihn zunächst negativ macht, zum Beispiel eine vegetarische Diät? – Wenn der Mensch einfach aus einem agitatorischen Eigensinn heraus Vegetarier wird, ohne ein sachgemäßes Urteil einzuholen, oder aus einem Prinzip heraus, ohne daß er in seiner seelischen Lebens- und Handlungsweise etwas ändert, dann wird dieses

Übergehen zur vegetarischen Diät ihn unter Umständen recht sehr schwach machen gegenüber diesen oder jenen Lebenseinflüssen, und er wird vielleicht besonders in bezug auf gewisse leibliche Eigenschaften herunterkommen können. Wenn aber jemand überzugehen hat zu einem Leben der Initiative, wenn er sich neue Aufgaben des Lebens zu setzen hat, die sich ihm stellen nicht aus dem äußeren Leben, sondern aus einem reichen, in sich entwickelten Seelenleben heraus, wenn er neuen Inhalt in sein Leben hineinbringt, dann kann es ihm ungeheuer nützen, wenn er auch in bezug auf die Diät in eine neue Lebensweise eintritt und sich die Hindernisse, die aus der alten Diät kommen können, aus dem Wege schafft.

Die Dinge sind in ganz verschiedener Weise wirksam; das zeigt sich aber nur für den, der das Leben intim betrachtet. Weil diese Dinge dem wahren Geistesforscher bekannt sind, darum betont er so stark, was hier schon oft betont worden ist: daß der wahre Geistesforscher niemand die Mittel geben wird, sich in die höheren Welten hinaufzuerheben, ohne ihn zugleich darauf aufmerksam zu machen, daß man nicht bloß die negativen Eigenschaften der Seele, die notwendig sind zum Empfangen neuer Eindrücke, nicht bloß Beschaulichkeit und Versenktsein in sein Inneres entwickelt, sondern zu gleicher Zeit dem Leben, das eine neue Stufe erklimmen soll, einen mächtigen, es haltenden und es ausfüllenden Inhalt gibt. Wem man die Mittel an die Hand gibt, Kraft zu entwickeln, um in die geistige Welt hineinzuschauen, den würde man durch die damit verbundene Negativität auch in die Lage versetzen, allen möglichen schlimmen geistigen Kräften ausgesetzt zu sein. Wenn man aber bei jemand, der in die geistige Welt eindringen will, zugleich

den guten Willen findet, sich aus den Mitteilungen der Geistesforscher heraus damit bekanntzumachen, was es in den höheren Welten gibt, dann wird ein solcher in keinem Augenblicke bloß der Negativität hingegeben sein; sondern er wird etwas haben, was die Seele auf einer höheren Stufe mit einem positiven Inhalt ausfüllen kann. Deshalb wird so oft betont, man solle nicht nur nach höheren Stufen der Seele suchen, sondern parallel gehen lassen ein sorgfältiges Studieren dessen, was aus der Geisteswissenschaft heraus als Mitteilung gegeben werden kann. Daher wird gerade in der Geistesforschung berücksichtigt, daß der Mensch, wenn er neue Welten erleben soll, notwendig in eine Negativität hineinkommt.

Aber was wir so hervorrufen müssen, wenn wir die Seele bewußt entwickeln, das tritt uns an verschiedenen Menschen draußen im Dasein entgegen, weil ja nicht nur im gegenwärtigen Leben die Seele eine Entwickelung durchmacht, sondern schon in früheren Leben Entwickelungen durchgemacht hat und bereits auf einer bestimmten Stufe ins Dasein tritt. Wie wir im gegenwärtigen Leben von Stufe zu Stufe eilen und, wenn wir zu einer positiven Stufe kommen wollen, dazwischen negative Seeleneigenschaften ausbilden müssen, so können wir auch einen solchen Abschluß gehabt haben, als wir das letzte Mal durch die Pforte des Todes gingen und in ein nächstes Leben mit vorwiegend negativen oder auch positiven Eigenschaften eintraten. Was dazu angetan ist, uns in das Leben mit positiven Eigenschaften hereintreten zu lassen, das wird uns so lassen, wie wir sind und wird ein Hemmschuh höherer Entwickelung sein; denn was uns an Anlagen zu positiven Eigenschaften gegeben ist, gibt einen scharf ausgeprägten Seelencharakter. Die

Anlage zu einer negativen Seelenstimmung gibt uns zwar die Möglichkeit, daß wir zwischen Geburt und Tod viel in unser Seelenleben hineinführen; aber sie liefert uns auch all den Wechselfällen des Lebens aus, vor allem aber den wechselnden Eindrücken, die wir von den anderen Menschen empfangen. Daher können wir besonders sehen, wenn ein Mensch mit negativer Seelenstimmung anderen Menschen gegenübertritt, wie die Eigenschaften dieser anderen Menschen auf ihn abfärben. So kann ein negativer Mensch, wenn er einem Freunde oder jemandem, mit dem er sonst im Verhältnis einer Neigung steht, nahe tritt, wirklich erfahren, wie er immer ähnlicher und ähnlicher dem anderen wird. Menschen mit negativer Eigenschaft in Ehe oder Freundschaft werden sogar die Schriftzüge des anderen annehmen. Wer das Leben so betrachtet, der wird sehen, wie die Schriftzüge des einen Ehegatten mit negativer Seelenanlage immer ähnlicher werden den Schriftzügen des anderen.

So sind wir als negative Menschen den wechselnden Einflüssen anderer Menschen, namentlich derer, welchen wir nahe treten, hingegeben. Dadurch sind wir als negative Seelen sogar in gewisser Weise der Gefahr der Entselbstung ausgesetzt, so daß unser eigenes Seelenleben, unser eigenes Ich ausgelöscht werden kann. Das ist die Gefahr des negativen Menschen.

Die Gefahr des positiven Menschen ist die, daß er Eindrücke von den anderen Menschen nicht leicht aufnimmt, daß Eigenschaften des anderen nicht leicht in seine Seele hineingehen, daß er an allen anderen Menschen vorübergeht, sich nicht anschließen kann, nicht Freundschaften, nicht Neigungen im Leben finden kann. Es ist die Gefahr des positiven Menschen, daß er verhär-

tet und verödet bleiben kann in bezug auf seine Seele. Aber auch sonst dem Leben gegenüber zeigt sich, wie die positiven Eigenschaften und negativen Eigenschaften in der Seele wirksam sind. Und es ist tatsächlich tief hineinführend in das Leben, wenn wir die Menschen unter diesem Gesichtspunkte des positiven und des negativen Menschen betrachten; auch da, wo der Mensch der Natur gegenübersteht. Wer das Leben wirklich intim zu betrachten vermag, wird sogar an den Einflüssen der Natur auf den Menschen positive und negative Wirkungen unterscheiden können. Was wirkt denn vorzugsweise von einem Menschen auf den anderen? Was wirkt denn vorzugsweise dann, wenn der Mensch äußere Eindrücke empfängt?

Es gibt eines, was in gewisser Weise die Seele immer positiver macht. Das ist für den gegenwärtigen Menschen in seiner heutigen normalen Entwickelung – gleichgültig, welche Stufe des Lebens er erreicht hat – das Urteil, die vernünftige Erwägung, das Sich-klar-Werden über irgendeine Situation, über irgendein Lebensverhältnis. Das macht immer in gewisser Weise positiv. Dagegen ist das Verlieren des gesunden, selbstbewußten Urteils immer etwas, was die Seele negativ macht, was Eindrücke in die Seele hineinsendet, ohne daß sie sich durch positive Eigenschaften dagegen wehren kann. Ja, selbst das können wir sehen, daß menschliche Eigenschaften, wenn sie heruntertreten in die Sphäre des Unbewußten, stärker auf den anderen Menschen wirken, als wenn sie von der Sphäre des gesunden Urteils ausgehen, von der Sphäre der ordentlichen, selbstbewußten Urteilskraft. Man muß es ja leider im Leben vielfach erfahren – und gerade in einer geisteswissenschaftlichen Bewegung: Wenn Mitteilungen aus der

geistigen Welt gegeben werden, die durchaus gekleidet sind in eine festgeschürzte Logik, Mitteilungen, welche gerade in dieselben Formen des Urteils sich kleiden, die man auch sonst im Leben anerkennt, dann gehen die Menschen solchen Mitteilungen sogar gern aus dem Wege; das lassen sich die Menschen leider durchaus nicht gefallen, daß in vernunftgemäßer Weise, schön die Tatsachen nach Ursache und Wirkung fortführend, Mitteilungen aus den geistigen Welten gegeben werden. Wenn diese Mitteilungen aber so gegeben werden, daß man sich in gewisser Weise des Urteils entschlagen kann, daß man das Urteil übersehen kann, dann sind die Menschen leicht zu gewinnen für Mitteilungen aus der geistigen Welt. Es gibt sogar Menschen, die im höchsten Grade argwöhnisch sind denen gegenüber, welche mit gesunder Vernunft Mitteilungen aus der geistigen Welt geben, dagegen sehr gläubig gegenüber solchen, welche im medialen Zustande, wie inspiriert von einer unbewußten Macht, derartige Mitteilungen in die Welt setzen. Diese Menschen, die nicht wissen, was sie sagen, die mehr sagen, als sie selbst wissen, sie finden sogar mehr Gläubige als die, welche genau wissen, was sie sagen. Es wird vielfach gesagt: Wie kann jemand über die geistige Welt etwas sagen, der nicht wenigstens in einem halb außerbewußten Zustande ist, so daß man sieht, daß er von einer fremden Macht besessen ist! – Das gilt vielfach als Grund gegen die Mitteilung von Tatsachen aus der geistigen Welt, die bewußt gegeben werden. Daher ist das Laufen zu Medien viel beliebter als dasjenige, was in den Formen und Begründungen einer gesunden Vernunft aus der geistigen Welt den Menschen geboten wird.

Wenn aber das, was aus der geistigen Welt kommt, heruntergetaucht wird in eine Region, wo die Bewußt-

heit ausgeschlossen ist, ausgeschlossen wird, ist immer die Gefahr vorhanden, daß es auf die negativen Seeleneigenschaften wirkt; denn da treten immer die negativen Eigenschaften in Kraft, wo etwas aus dunklen, unterbewußten Gründen an den Menschen herantritt. Wenn wir das Leben genauer betrachten, können wir immer wieder sehen, daß der Dümmere durch seine positiven Eigenschaften eine stärkere Wirkung selbst auf den Weiseren hat, daß dieser sehr leicht demjenigen verfällt, was aus einer nicht so gesunden Vernunft, wie er selbst sie hat, aus irgendwelchen dunklen Tiefen zutage gebracht wird. Daher können wir es begreifen, wie im Leben feinere Naturen mit einer fein ausgearbeiteten Vernunft ausgeliefert sind Leuten mit einem robusten Vorstellungsvermögen, die alles aus ihren Trieben und Neigungen heraus behaupten. Man würde das Leben durchaus verstehen, wenn man noch weiter ginge. Man würde dann auch sehen, wie sich die merkwürdige Tatsache darstellt, daß einem Menschen jemand gegenübertreten kann, der nicht nur seine gesunde Vernunft zuweilen verleugnet, sondern der in bezug auf seine Vernunft angekränkelt ist und aus einem angekränkelten Bewußtsein heraus dieses oder jenes behauptet. Solange das Krankhafte nicht bemerkt wird, sind feinere Naturen solchen Menschen, welche aus einer krankhaften Seelenverfassung etwas behaupten, ungemein stark ausgeliefert. Alle diese Dinge gehören zu einer wirklichen Lebensweisheit; und wir können sie nur richtig ins Auge fassen, wenn wir uns klar sind, daß der Mensch, der nach der einen Seite hin positive Seeleneigenschaften hat, auch namentlich für die gesunde Vernunft gar nicht zugänglich zu sein braucht, daß dagegen ein Mensch mit negativen Eigenschaften dem zugänglich ist, wofür er nichts kann, und worin die

Vernunft gar nicht hineinleuchten kann. Diese Dinge müssen für eine feinere Seelenkunde durchaus berücksichtigt werden.

Aber auch wenn wir nicht Eindrücke von Menschen in Betracht ziehen, sondern jene Eindrücke, die von der sonstigen Umgebung des Menschen in die Seele kommen, ins Auge fassen, können wir Wichtiges und Bedeutungsvolles gewinnen, wenn wir von dem Gesichtspunkt des positiven und des negativen Menschen ausgehen. Denken wir uns zum Beispiel, irgendein Forscher bearbeitet ein ganz bestimmtes Gebiet, und nehmen wir an, er ist ein sehr fruchtbarer Forscher, der viele einzelne Tatsachen der äußeren Welt verarbeitet, rein tatsachenmäßig. Dadurch wirkt er zum Heile der Menschheit. Nun aber verbindet er diese Tatsachen nach den Vorurteilen seiner Seele, nach alle dem, was er aus Erziehung und aus seinem vorhergehenden Leben gewonnen hat, durch eine bestimmte Theorie und Weltanschauung, die vielleicht gar nichts anderes darstellt als eine ganz einseitige Auslegung der Tatsachen. Dieser Mensch wird mit den Begriffen und Ideen, die er aus den Tatsachen gewonnen hat – wenn er sie nur selbst durch sein eigenes Nachdenken gewonnen hat –, durchaus etwas haben, was in gesundender Weise auf seine Seele wirken kann; denn es ist dadurch, daß er es sich selbst als seine Weltanschauung erarbeitet hat, etwas, was seine Seele mit positiver Stimmung erfüllt. Nehmen wir aber an, es kommen jetzt Bekenner und Anhänger, die nicht an den Tatsachen selbst sich die Ideen erarbeiten, sondern sie hören oder lesen; die nicht jene Gefühle haben, welche sich der betreffende Forscher im Laboratorium und Kabinett erarbeitet hat: bei einem ganzen Heere von Anhängern kann das alles negativen Seeleneigenschaften

entsprechen. Dasselbe Glaubensbekenntnis können wir bei einem Schulhaupt, das einer einseitigen Richtung sich hingibt, als die Seele positiv machend anschauen; und bei einem ganzen Heere von Anhängern, die nur nachbeten, womit der andere seine Seele erfüllt hat, kann dasselbe durchaus negativen Eigenschaften entsprechen und ungesund wirken, kann sie immer schwächer und negativer machen.

Das ist etwas, was uns durch die ganze Geschichte des menschlichen Geisteslebens auffallen muß. Wir können auch heute sehen, wie Menschen mit einer ganz materialistisch-mechanistischen Weltanschauung, die sie sich selbst mit Fleiß aus ihren Tatsachen erarbeitet haben, durchaus frische, erfreuliche, positive Naturen sind, die uns als entzückende Charaktere entgegentreten. Bei ihren Anhängern aber, die im Grunde genommen in ihren Köpfen dieselben Vorstellungen tragen, die sie aber nicht selbst gewonnen haben, da zeigen sich diese Vorstellungen entsprechend einer ungesunden, negativen, schwächenden Seelenverfassung. Deshalb können wir die Tatsache verzeichnen, daß es ein Unterschied ist, ob man sich eine Weltanschauung selber erwirbt oder sie bloß annimmt: das eine Mal entspricht sie positiven, das andere Mal negativen Seeleneigenschaften. Diese Dinge kreuzen sich durchaus überall im Leben.

So können wir sehen, wie uns unsere Stellung zur Welt sowohl positiv wie auch negativ machen kann. Negativ machen kann uns zum Beispiel eine rein theoretische Naturbetrachtung; überhaupt das, was wir nicht sehen können. Aber um eine gewisse Stufe zu erreichen, müssen wir auch Negatives in uns hineinbringen. Es muß auch theoretische Naturerkenntnis geben. Man darf sich aber deshalb nicht der Einsicht verschließen, daß

theoretische Naturerkenntnis – das Systematisieren der Tiere, Pflanzen, Mineralien, und was daraus folgt als Naturgesetze in Begriffen und Ideen – auf unsere Seele so wirkt, daß wir mit unserem negativen Charakter dem hingegeben sind. Dagegen wirkt alles, was wir charakterisieren können als Aufnehmen der Natur im ganzen und großen, mit lebendigem Gefühl, so auf unsere Seele, daß es die positive Seelenstimmung wachruft; zum Beispiel das Entzücktsein über die Pflanzenblüte, die wir nicht zergliedern, sondern in ihrer Schönheit auf uns wirken lassen, das Hingegebensein an die Morgenröte, die wir nicht astronomisch prüfen, sondern in ihrer glanzvollen Herrlichkeit betrachten. Denn bei allem, was wir aus irgendeiner Weltanschauung aufnehmen, sind wir nicht mit der Seele dabei; wir lassen es uns diktieren von anderen. Aber wir sind mit unserer ganzen Seele dabei, wenn wir entzückt oder abgestoßen sein können von den Naturerscheinungen. Was wahr ist an der Natur, das kümmert sich nicht um unser Ich; aber was uns entzücken oder abstoßen kann, das muß sich um unser Ich kümmern; denn je nachdem unser Ich ist, gehen wir entzückt oder abgestoßen an der Natur vorbei.

So können wir sagen: Das lebendige Sich-Einfügen in die Natur kultiviert in uns die positive Stimmung; das Theoretisieren über die Natur kultiviert negative Seelenstimmung. Das aber wieder verschränkt sich mit dem, was vorher gesagt worden ist: daß derjenige, der zuerst eine Reihe von Naturerscheinungen zergliedert, viel mehr positiv wirkt als der, der die Erkenntnisse des anderen aufnimmt und lernt. Das sollte man in aller wahren Pädagogik berücksichtigen. Und damit hängt zusammen, daß überall da, wo man ein Bewußtsein gehabt hat von den Dingen, die jetzt dargestellt worden

sind, darauf gesehen wurde, daß der Mensch niemals nur die negativen Eigenschaften kultiviert in der Seele. Warum hat *Plato* vor die Pforte seines philosophischen Tempels die Worte geschrieben: Nur wer mit der Geometrie bekannt ist, solle eintreten! – Das geschah aus dem Grunde, weil Geometrie, Mathematik zu denjenigen Betätigungen des menschlichen Seelenlebens gehören, die man gar nicht in Wahrheit auf Autorität hin annehmen kann. Geometrie ist etwas, was man wirklich mit der inneren Seele durchdringen muß, was man sich erarbeiten muß und was man immer nur durch eine positive Seelentätigkeit erringen kann. Würde man das heute berücksichtigen, so würde es einen großen Teil der Weltanschauungssysteme, die die Welt heute durchschwirren, gar nicht geben. Denn wer da weiß, wie man sich ein solches Begriffssystem wie das geometrische positiv erarbeitet, der hat Respekt vor der inneren Tätigkeit des Menschen. Wer zum Beispiel *Haeckels* «Welträtsel» liest und keinen Begriff hat, wie man sich so etwas erarbeitet, der wird leicht ein neues Weltanschauungssystem produzieren können. Er braucht dazu nur die Begriffe ein wenig zu ändern; dabei arbeitet er aber aus lauter negativer Seelenstimmung heraus.

So liegt für einen Menschen etwas das Positive unbedingt Kultivierendes in der Geisteswissenschaft oder Anthroposophie. Wenn der Mensch nach den heute beliebten Methoden, zum Beispiel in Lichtbildern oder anderen Demonstrationen, diese oder jene Errungenschaften der Gegenwart vorgeführt erhält, diese oder jene Tiere oder Naturerscheinungen in Lichtbildern sehen kann, dann ist er ganz passiv dem hingegeben, und seine Seelenstimmung ist negativ; er braucht gar keine positiven Eigenschaften zu entwickeln, er braucht gar nicht

nachzudenken. Man kann dabei dem Menschen zum Beispiel die verschiedenen Phasen eines über das Gebirge herabgleitenden Gletschers vorführen und anderes. Das ist ein Beweis dafür, wie man heute die negativen Eigenschaften der Menschen liebt. So einfach hat es die Anthroposophie nicht. Sie kann höchstens ihre Dinge symbolisch in Lichtbildern vorführen. Für die Dinge, welche in die geistige Welt hinaufführen, gibt es kein anderes Eingangstor als das menschliche Seelenleben. Wer wirklich fruchtbar in die Geisteswissenschaft eindringen will, muß es daher schon hinnehmen, daß ihm über die wichtigsten Sachen gar nichts demonstrativ vorgeführt wird. Er ist darauf angewiesen, daß er in seiner Seele selber mitarbeitet, so daß er die positivsten Stimmungen aus der Seele herauslösen muß. Deshalb ist aber die Geisteswissenschaft im eminentesten Sinne dazu geeignet, die positiven Eigenschaften der Menschenseele zu kultivieren. Darin liegt auch das Gesunde einer solchen Weltanschauung, die gar keinen anderen Anspruch macht, als das Wachrufen der in der menschlichen Seele liegenden Kräfte. Indem Anthroposophie appelliert an ein in jeder Seele Selbsttätiges, ruft sie das heraus, was in der Seele selbst verborgen liegt, um zu durchdringen alle Säfte und Kräfte des Leibes, und was im vollsten Sinne gesundend wirkt auf den ganzen Menschen. Und da die Anthroposophie nicht an etwas anderes appelliert, als an die gesunde Vernunft, die nicht durch Massensuggestion hervorgerufen werden kann, sondern nur durch das Verständnis des einzelnen, und da sie auf alles verzichtet, was durch Massensuggestion hervorgerufen werden kann, so rechnet sie gerade mit den positivsten Seeleneigenschaften des Menschen.

Damit haben wir ungeschminkt zusammengetragen,

was uns zeigt, wie der Mensch unter den beiden Strömungen des Lebens, dem Positiven und Negativen, steht. Der Mensch kann sich zu höheren Stufen nicht anders entwickeln, als daß er eine untere positive Stufe verläßt, sich in eine negative Stimmung versetzt und in dieser Stimmung einen neuen Inhalt aufnimmt und sich so damit durchsetzt, daß er wieder auf einer höheren Stufe positiv wirksam werden kann. Wer die Natur richtig zu beachten versteht, der weiß, wie es die Weisheit der Welt macht, um den Menschen von einem Positiven zu einem Negativen und von einem Negativen wieder zu einem neuen Positiven zu führen.

Es ist schön, von diesem Gesichtspunkt aus eine Einzelheit zu betrachten, zum Beispiel die berühmte Definition des *Aristoteles* über das Tragische. Eine Tragödie, sagt er, führt uns vor eine abgeschlossene Handlung in der Weise, daß bei dem Zuschauer ausgelöst werden Furcht und Mitleid, aber so, daß Furcht und Mitleid eine Katharsis, eine Läuterung durchmachen. Der Mensch, der mit allem gewöhnlichen Egoismus ins Dasein tritt, ist in seinem Egoismus zunächst sehr positiv; er schließt sich in sich ab, er verhärtet sich. Man wird zunächst in gewissem Sinne sehr negativ, wenn man mit den anderen Menschen ihr Leiden mitfühlt, ihre Freude empfindet wie die eigene. Man wird in gewissem Sinne dadurch negativ, daß man aus seinem Ich herausgeht und Mitleiden, Mitfühlen entwickelt. Und man wird auch negativ dadurch, daß man sich vertieft in das, was wie ein unbestimmtes Schicksal über einem Menschen waltet; daß man sich vertieft in das, was aus den Handlungen eines Menschen, mit dem wir sympathisieren, morgen werden kann. Oder wer kennt nicht jenes Beben, das wir einem Menschen gegenüber haben, der irgendeiner Ver-

richtung zueilt, so daß ihn vielleicht morgen ein Unglück treffen kann, das wir voraussehen, während er aus seinen Impulsen heraus nicht anders kann, als diese Handlung vollziehen. Wir fürchten uns vor dem, was eintreten mag. Dadurch werden wir aber in eine negative Seelenstimmung versetzt; denn Furcht ist eine negative Seelenstimmung. Aber wir würden teilnahmslos werden gegenüber dem Leben, wenn wir nicht mehr fürchten könnten mit dem, was einer unbestimmten Zukunft entgegengeht. So werden wir negativ durch Mitfühlen und Furcht. Damit wir aber positiv werden können, führt uns die Tragödie das Bild eines Helden vor, an dessen Handlungen wir Mitgefühl empfinden sollen, und dessen Schicksal uns zunächst so entgegentritt, daß unsere Furcht erregt wird; aber zu gleicher Zeit wird uns durch die ganze Abgeschlossenheit der Handlung das Bild des Helden so vorgeführt, daß Furcht und Mitleid sich läutern, daß sie aus negativen Eigenschaften sich umwandeln in harmonische Befriedigung, die wir an dem Kunstwerk haben und wiederum in das Positive sich herauferheben.

So stellt uns die Definition des alten griechischen Philosophen an dem Kunstwerk dar, wie die Kunst ein Element im Leben ist, das einer notwendigen negativen Seelenstimmung entgegenkommt, um sie umzuwandeln ins Positive. Der künstlerische Schein führt uns auf eine höhere Stufe hinauf in allen seinen Gebieten, wo wir zunächst negativ werden müssen, um aus einem unentwickelten Seelenleben herauszukommen. In der Schönheit müssen wir zunächst dasjenige anschauen, was sich uns entgegenstellen soll, weil wir sonst nicht über unsere gegenwärtige Stufe hinauskommen würden. Dann aber überzieht sich auch das andere Leben durchaus mit dem

Glanz einer höheren Seelenstimmung, wenn wir zuerst durch die Kunst auf eine höhere Seelenstufe heraufgehoben worden sind.

So sehen wir, wie nicht nur im Leben des einzelnen, sondern wie auch im Gesamtleben der Menschheit das Positive und Negative abwechselt, wie es immerzu beiträgt zur Erhöhung des einzelnen Menschen von Inkarnation zu Inkarnation, aber auch des Lebens der ganzen Menschheit. Wir könnten leicht, wenn wir dazu Zeit hätten, zeigen, wie es positive Zeitalter und Epochen gegeben hat; wir könnten ganze Zeitalter als positive geschichtliche Menschheitszeitalter beschreiben, andere als negative und so weiter. In alle einzelnen Sphären des Seelenlebens, und damit des Menschenlebens überhaupt, leuchtet die Idee des Positiven und Negativen hinein. Sie tritt nicht so auf, daß nun der eine Mensch ein positiver und der andere ein negativer ist; sondern es geht jeden Menschen an. Jeder muß auf den verschiedenen Stufen des Daseins durch positive und negative Zustände hindurchgehen. Erst wenn wir die Sache so erblicken, wird sie uns eine Lebenswahrheit und dadurch die Grundlage zu einer Lebenspraxis. Daher kann sich uns auch bei dieser Betrachtung ein Wort bestätigen, das wir an die Spitze und an den Schluß eines dieser Vorträge gestellt haben, das Wort des alten griechischen Philosophen *Heraklit*, den man, weil er so tief in das menschliche Leben hineinzuschauen vermochte, den «Dunklen» genannt hat: «Der Seele Grenzen magst du nimmer finden, und wenn du auch alle Straßen durchliefest; so weit sind ihre Horizonte!»

Nun könnte jemand kommen und sagen: Dann ist alle Seelenforschung vergeblich! Denn wenn die Seele so weit ist, daß ihre Grenzen nirgends zu finden sind, dann

kann sie keine Forschung ermessen, und man könnte verzweifeln an ihrer Erkenntnis! Das wird aber nur ein negativer Mensch sagen. Ein positiver Mensch würde hinzufügen: Gott sei Dank, daß dieses Seelenleben so weit ist, daß man es mit keiner Erkenntnis umspannen kann; denn dadurch ist es geeignet, daß wir alles, was wir heute in unserer Seele mit der Erkenntnis umspannen, morgen überschreiten können und so zu höheren Stufen hinaufeilen können! Seien wir froh, daß das Seelenleben in jedem Augenblicke unserer Erkenntnis spottet. Wir brauchen ein unbegrenztes Seelenleben; denn die Perspektive ins Unbegrenzte hinein gibt uns die Hoffnung, daß wir das Positive jeden Augenblick überschreiten können, daß das Seelenleben von Stufe zu Stufe eilen kann. Gerade die Grenzenlosigkeit und Unerkennbarkeit des Seelenlebens gibt uns deshalb die bedeutsamste Perspektive für unsere Zukunftshoffnung und Zukunftszuversicht. Weil wir niemals die Grenzen der Seele selbst finden können, ist die Seele fähig, die Grenzen zu überschreiten und immer höhere und höhere Stufen zu ersteigen.

IRRTUM UND IRRESEIN

Berlin, 28. April 1910

Dieser Zyklus von Vorträgen, den ich die Ehre hatte in diesem Winter hier vor Ihnen zu halten, hatte die Aufgabe, vom geisteswissenschaftlichen Standpunkt aus, wie er in dem ersten Vortrage hier charakterisiert worden ist, die verschiedensten Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens und auch des Lebens im weiteren Umkreise zu beleuchten. Heute soll nun betrachtet werden ein Gebiet des menschlichen Lebens, das uns tief hineinführen kann in menschliches Elend, menschliches Leid, vielleicht auch menschliche Hoffnungslosigkeit. Dafür soll in dem nächsten Vortrage ein Gebiet berührt werden unter dem Titel «Das menschliche Gewissen», das uns wieder in die Höhen hinaufführen wird, wo am meisten zutage treten kann Menschenwürde und Menschenwert, die Kraft des menschlichen Selbstbewußtseins. Und dann soll der Abschluß des diesjährigen Zyklus gegeben werden mit einer Betrachtung der Mission der Kunst, in welcher die durchaus gesunde Seite dessen gezeigt werden soll, was uns vielleicht heute in seiner furchtbarsten Schattenseite des Lebens erscheinen wird.

Wenn von Irrtum und Irresein gesprochen wird, dann tauchen gewiß in eines jeden Seele Bilder des tiefsten menschlichen Leides auf, auch wohl Bilder des tiefsten menschlichen Mitgefühls. Und alles, was so in der Seele auftaucht, kann doch wieder die Aufforderung dazu sein, auch in diesen Abgrund des menschlichen Seelenlebens ein wenig mit dem Lichte hineinzuleuchten, das wir

gewonnen zu haben glauben in diesen Vorträgen. Gerade derjenige, der sich immer mehr gewöhnt im Sinne der Denkweise zu verfahren, die uns hier vor die Seele getreten ist, muß sich ja der Hoffnung hingeben, daß durch diese geisteswissenschaftliche Anschauungsweise dieses traurige Kapitel menschlichen Lebens in gewisser Beziehung eine Aufhellung erfahren kann. Denn wer die Literatur kennt, und ich meine jetzt nicht die so sehr sich breit machende Laienliteratur, sondern die mehr wissenschaftliche, der wird sich sagen können, wenn er von seinem geisteswissenschaftlichen Standpunkt aus die Sache betrachtet, daß die Literatur in gewisser Beziehung außerordentlich weit ist und eine Fülle von Material bietet zur Beurteilung der einschlägigen Tatsachen; daß es aber auch andrerseits in keiner Literatur so sehr zutage tritt, wie wenig die verschiedenen Theorien, die Anschauungsweisen und Denkgewohnheiten unserer Zeit geeignet sind, dasjenige auch zusammenzufassen, was an Erfahrungen, an Erlebnissen, an wissenschaftlichen Beobachtungen zutage gefördert wird. Gerade auf diesem Gebiete hat man so recht Gelegenheit zu sehen, wie die Geisteswissenschaft in vollem Einklange sich fühlt mit wahrer, echter Wissenschaft, mit allem, was als wissenschaftliche Tatsachen, Ergebnisse und Erfahrungen uns entgegentritt; wie sie aber auch sozusagen auf Schritt und Tritt einen Widerspruch finden muß zwischen diesen Erfahrungen und Erlebnissen, und der Art, wie man vom Standpunkte heutiger wissenschaftlicher Weltauffassung diese Erfahrungen und Erlebnisse zu begreifen versucht. Wir werden allerdings auch auf diesem Gebiete nur einzelne skizzenhafte Linien hinzeichnen können, aber vielleicht werden sie doch eine Anregung geben können, um uns auf diesem Gebiete ein Verständnis

zu verschaffen, das auch geeignet ist, in unsere Lebenspraxis einzufließen, damit wir immer mehr und mehr imstande sein werden, uns zurechtzufinden gegenüber diesen traurigen Verhältnissen, die wir hiermit berühren.

Wenn wir nur die Worte «Irrtum» und «Irresein» aussprechen, dann sollte uns eines auffallen: daß wir – ob wir uns nun dessen bewußt oder unbewußt sind – mit dem Worte «Irrtum» etwas aussprechen, was grundverschieden ist von dem, was wir als «Irresein» bezeichnen. Auf der andern Seite wieder wird der genaue Beobachter eines Seelenlebens, das wirklich als im Zustande des Irreseins bezeichnet werden darf, Ausdrücke, Offenbarungen finden können, die sich doch nicht viel anders ausnehmen denn als Steigerungen dessen, was man auch im gewöhnlichen Leben bei einem normalen, immer noch als gesund anzusehenden Seelenleben als Irrtum in der einen oder andern Beziehung zu begreifen vermag. Man wird auch wieder mit einer solchen Beobachtung Unfug treiben können insofern, als gewisse Bestrebungen des geistigen Lebens die Tendenz haben, die einzelnen Grenzen zu verwischen, und immer wieder betonen, daß eine feste Grenze zwischen dem gesunden, normalen Seelenleben und einem solchen, das man mit dem Worte «Irresein» bezeichnen kann, eigentlich gar nicht bestehe.

Dieser Satz hat etwas Gefährliches; das muß gerade bei einer solchen Gelegenheit betont werden. Und zwar hat er etwas Gefährliches nicht etwa, weil er unrichtig ist, sondern weil er richtig ist. Das klingt paradox; aber dennoch ist es so, daß unrichtige Sätze zuweilen weniger gefährlich sind als richtige, die in einer einseitigen Weise ausgelegt und angewendet werden können, weil man sozusagen die Gefahr des Richtigen nicht merkt. Man

glaubt schon etwas gesagt zu haben, wenn man in gewisser Hinsicht den Beweis führen kann, daß irgend etwas richtig ist; aber man müßte sich klar sein, daß eine jede richtige Sache auch ihre Kehrseite hat, und daß jede Wahrheit, die wir finden, sozusagen nur in bezug auf gewisse Tatsachen und Erlebnisse eine Wahrheit ist; daß sie jedoch in dem Augenblicke anfängt gefährlich zu werden, wenn wir sie ausdehnen auf andere Gebiete, wenn wir sie übertreiben und glauben, daß sie eine dogmatische Geltung habe. Daher ist in der Regel nichts damit getan, wenn man von einer Wahrheit weiß, daß sie besteht; sondern wichtig ist, daß wir bei einer richtigen Erkenntnis die Grenze beobachten, innerhalb welcher die Erkenntnis gilt.

Wir können allerdings im gewöhnlichen gesunden Seelenleben Erscheinungen erblicken, die, wenn sie über ein gewisses Maß hinausgehen, sich auch als Symptome eines krankhaften Seelenlebens darstellen. Das volle Gewicht dieses Ausspruches merkt nur derjenige, der wirklich gewohnt ist, intimer das menschliche Leben zu betrachten. Wer wollte denn nicht zugeben zum Beispiel, daß es zu einem krankhaften Seelenleben gehört, was man unter den Begriff «Irresein» fassen kann, wenn ein Mensch nicht in der Lage ist, an einen Begriff, den er fassen kann, im rechten Augenblick einen zweiten anzuknüpfen, sondern bei diesem einen Begriff stehenbleiben muß, und so stehenbleiben muß, daß er ihn auch dann festhält, wenn er schon in einer ganz anderen Situation ist, und ihn da anwendet, wo er nicht mehr hineinpaßt, mit andern Worten, wenn er unter einem Begriff handelt, der für ein Früheres richtig war, für das Spätere aber nicht mehr richtig ist. Wer wollte sagen, daß das nicht scharf an ein krankhaftes Seelenleben

grenzen kann? Ja, wenn es in einem gewissen Maße vorkommt, ist es geradezu ein Symptom für seelische Erkrankung. Wer wollte aber wieder leugnen, daß es Menschen gibt, welche nicht weiter kommen können in ihrer Arbeit wegen ihrer Weitschweifigkeit, wegen ihrer Umständlichkeit? Da ist, wenn man nicht loskommen kann von einer Vorstellung, der Anfang gegeben im normalen Seelenleben, wo wir aufhören müssen von Irrtum zu reden, und wo wir bereits anfangen müssen, von krankhaftem Irresein zu sprechen.

Nehmen wir zum Beispiel an, jemand unterliegt dem Seelenfehler, und das kommt durchaus vor, daß er, wenn er in seiner Nähe husten hört, aus diesem Husten nicht das gewöhnliche Husten heraushört, sondern die Illusion empfängt, daß die Leute schlimme Dinge über ihn sprechen, sozusagen über ihn schimpfen. Wer nun sein ganzes Leben so einrichtet, daß es als eine Folge von Handlungen erscheint, die unter dem Einfluß einer solchen Illusion stehen, der wird für einen Menschen gehalten werden, dessen Seelenleben ein krankhaftes ist. Wie nahe liegen aber dennoch gewisse Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens, wo wir einfach davon sprechen, daß irgend jemand da oder dort etwas erlauscht und sich auch die Worte zurecht legt, und etwas ganz anderes gehört zu haben glaubt, als wirklich ausgesprochen worden ist. Oder haben Sie noch nicht gehört, wie unendlich oft es vorkommt, daß jemand sagt: Der oder jener hat dies oder das über mich gesagt! – wovon auch nicht eine Spur zu finden ist, daß es der andere wirklich gesagt hat? Es ist auch zuweilen recht schwierig, sozusagen festzustellen, wo das ganz normale Seelenleben selbst in seinem gesunden Ablauf hineinfließen kann in das krankhafte Seelenleben.

Paradox mag es erscheinen, aber es könnte doch zu manchem Gedanken auf diesem Gebiete anregen, wenn wir uns denken, daß jemand bei der Betrachtung einer Allee die ganz normale Wahrnehmung hat, daß er die nahen Bäume in ihren natürlichen Entfernungen sieht, während die entfernteren immer näher und näher rükken, und daß er nun den Beschluß faßte, die Bäume, wie sie einander gegenüberstehen, mit Stricken zu verbinden, die Stricke aber dabei immer kürzer und kürzer machen wollte, je weiter die Bäume von ihm fortstehen. Da würden wir das Beispiel haben, daß er aus einer ganz gesunden Wahrnehmung einen Fehlschluß macht. Aber die gesunde Wahrnehmung ist eben nicht anders vorhanden, als wenn jemand eine Illusion hat. Die Illusion ist auch eine Wahrnehmung. Dann erst entsteht das Ungesunde und Schädigende einer Illusion, wenn der Betreffende sie für eine eben solche Wirklichkeit hält als etwa den Tisch, der vor ihm steht. Erst wenn er die Wahrnehmung nicht in der richtigen Weise zu deuten vermag, entsteht das, was man als krankhaft bezeichnen kann. Nun kann man diesen letzten Fall, daß jemand eine Halluzination hat und sie als eine Wirklichkeit im gewöhnlichen physischen Sinne ansieht, mit dem vergleichen, was vorhin als ein Paradoxon angeführt wurde, daß jemand die Stricke immer kürzer und kürzer machen wollte, mit denen er die Bäume einer Allee verbindet. Da würden wir innerlich, logisch, einen Unterschied zwischen diesen zwei Dingen nicht finden können. Dennoch aber: wie nahe liegt es, bei einer Illusion ein falsches Urteil zu bilden, und wie ferne liegt es, bei der Wahrnehmung einer Allee uns ein gleiches falsches Urteil zu bilden! Das alles erscheint vielleicht manchem töricht. Trotzdem aber muß man sich an solche intimen

Dinge halten, denn sonst kommt man nicht weiter und würde nicht sehen, wie oft normales Seelenleben hineinfließen kann in ein ungesundes.

Nun können wir als weitere Beispiele noch eklatantere Fälle anführen von Menschen, deren Seelenleben als im höchsten Grade gesund und scharfsichtig gilt. Ich möchte etwas anführen von einem deutschen Philosophen, der von denen, die auf diesem Gebiete sich betätigt haben, zu den ersten Männern seines Faches in der Gegenwart gerechnet wird. Dieser Philosoph erzählt von sich folgendes Erlebnis:

Er kam einmal in ein Gespräch mit einem Manne, und dieses Gespräch führte die beiden dazu, über einen ihnen beiden bekannten Gelehrten zu sprechen. In dem Augenblick, wo das Gespräch auf jenen Gelehrten kommt, verfällt der Philosoph auf die Vorstellung eines illustrierten Werkes über Paris – und im nächsten Augenblicke gleich hinterher auf die Vorstellung eines Photographiealbums von Rom. Dabei wird das Gespräch über jenen Gelehrten immer weiter geführt. Währenddessen versuchte der betreffende, der eben Philosoph war, sich zu prüfen, wie es möglich war, daß während des Gespräches einmal das Bild eines illustrierten Werkes über Paris und dann das Bild eines Photographiealbums von Rom auftauchen konnte. Und er legte sich das auch ganz richtig zurecht. Der Gelehrte, über den sie sprachen, hatte nämlich einen merkwürdigen Spitzbart. Dieser Spitzbart rief sogleich in dem Unterbewußtsein des Philosophen die Vorstellung hervor von Napoleon III., der auch einen Spitzbart hatte; und diese Vorstellung von Napoleon III., die sich in sein Bewußtsein hineingedrängt hatte, führte auf dem Umwege über Frankreich zu dem illustrierten Werk über Paris. Und nun tauchte

vor ihm das Bild eines anderen Mannes auf, der auch einen Knebelbart gehabt hat, das Bild Victor Emanuels von Italien; und dieses Bild führte auf dem Umwege über Italien zu dem Photographiealbum von Rom. Da haben Sie eine merkwürdige Aneinanderreihung, man könnte sagen eine ursachenlose, eine regellose Aneinanderreihung von Vorstellungen, die ablaufen, während etwas ganz anderes im vollbewußten Seelenleben verfolgt wird. Nehmen Sie nun einen Menschen, der bis zu dem Augenblicke gekommen wäre, wo das illustrierte Werk über Paris vor ihm auftauchte, und nun den Faden des Gespräches nicht mehr festhalten könnte, und gleich hinterher die nachfolgende Vorstellung hätte des Photographiealbums von Rom: er wäre einem regellosen Vorstellungsleben hingegeben; er würde sich nicht ruhig mit einem Menschen unterhalten können, sondern mitten drinnen sein in einem krankhaften Seelenleben, welches ihn ohne Zusammenhang von Ideen-Flucht zu Ideen-Flucht führte.

Aber unser Philosoph geht weiter und stellt daneben einen andern Fall, woran er erkennen will, wie sich die Dinge zueinander verhalten. – Einst ging er zum Steueramt, um seine Steuern zu bezahlen. Er hatte 75 Mark zu zahlen. Und da er trotz der Philosophie ein ordnungsliebender Mann ist, hatte er auch diese 75 Mark in sein Ausgabenbuch eingetragen und war dann an seine andere Beschäftigung gegangen. Nachträglich einmal wollte er sich erinnern, wieviel er Steuern bezahlt habe. Es wollte ihm nicht einfallen. Er dachte nach; und da er Philosoph ist, ging er dabei systematisch zu Werke. Er suchte von umliegenden Vorstellungen an die Vorstellung der Steuersumme heranzukommen. Er versuchte sich zu konzentrieren auf seinen Gang nach dem Steuer-

amt. Und da fiel ihm ein das Bild von vier goldenen Zwanzig-Mark-Stücken, welche er in seiner Geldtasche hatte, und weiter das Bild, daß er fünf Mark zurückbekommen hat. Diese zwei Bilder standen vor ihm, und er konnte nun durch eine einfache Subtraktion herausfinden, daß er 75 Mark Steuern bezahlt hatte.

Hier haben Sie zwei ganz voneinander verschiedene Fälle. In dem ersten arbeitet sozusagen das Seelenleben, wie es will, ganz ohne irgendeine Korrektur zu erfahren von dem, was wir den bewußten Ablauf der Vorstellungen nennen können; es erzeugt das Bild des illustrierten Werkes über Paris und das Bild eines Photographiealbums von Rom. Im zweiten Falle sehen wir, wie die Seele durchaus systematisch vorgeht, jeden Schritt mit voller Willkür tut. Es ist das tatsächlich ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Ablauf zweier Seelenvorgänge. Nun macht aber jener Philosoph nicht auf etwas aufmerksam, was dem Geistesforscher sogleich auffallen wird. Denn es ist das Wesentliche im ersten Falle, daß er sich mit einem andern unterredet, daß er seine Aufmerksamkeit auf den andern wendet, daß sein ganzes bewußtes Seelenleben sich hinlenken mußte auf die Führung des Gespräches mit dem andern, und daß die regellos aufeinanderfolgenden Bilder, die wie in einer andern Schicht des Bewußtseins auftauchten, sich selbst überlassen waren. In dem zweiten Falle wendet der Philosoph seine Aufmerksamkeit nur darauf, was für Bilder aufeinanderfolgen sollen. Daraus würde sich wieder nur erklären, daß die Bilder im ersten Falle regellos ablaufen, während sie im zweiten Falle unter der Korrektur des bewußten Seelenlebens stehen.

Warum sind denn überhaupt Bilder da? Darüber gibt unser Philosoph keine Antwort. Wer das Leben beobach-

ten kann, wer ähnliche Fälle auch sonst kennt, und wer in der Lage ist, ein wenig aus der Natur des betreffenden Philosophen zu urteilen – mir ist in diesem Falle nicht nur die Tatsache, sondern auch der Mann bekannt –, der wird, wenn wir das Wort gebrauchen wollen, die folgende Hypothese aufstellen können. Der betreffende Philosoph hat in seiner Unterredung einen Menschen vor sich gehabt, der ihn nicht sehr stark interessierte. Es war ein gewisser Zwang notwendig, um die Aufmerksamkeit auf das Gespräch zu konzentrieren; daher hatte er ein gewisses überschüssiges Seelenleben, das sich nicht auslebte in der Unterredung, sondern das sozusagen nach innen schlug. Aber er hatte wiederum nicht die Kraft, den Ablauf der Bilder zu kontrollieren; daher liefen sie regellos ab. Weil er sein Interesse auf eine Sache lenken mußte, die ihn nicht besonders interessierte, traten nun Bilder in dem überschüssigen Seelenleben auf; und weil die Aufmerksamkeit gerade dem interesselosen Gespräch zugewendet werden mußte, verliefen die Bilder des überschüssigen Seelenlebens in regelloser Weise. – Da hätten wir auch einen Hinweis, wie tatsächlich solche Bilder, wie im Hintergrunde des bewußten Seelenlebens, gerade noch wie in einem Abglanz des bewußten Seelenlebens ablaufen konnten. Solche Beispiele könnten wir in großer Anzahl vorführen. Das von mir gewählte Beispiel wurde deshalb angeführt, weil es sehr charakteristisch ist, und weil wir daran viel lernen können.

Nun aber handelt es sich darum, daß wir uns fragen: Weist uns denn nicht gerade ein solcher Vorgang darauf hin, etwas tiefer in das menschliche Seelenleben hineinzublicken? Oder wir könnten uns fragen: Wie kann überhaupt eine solche Spaltung des Seelenlebens auftreten, wie sich das in dem angeführten Falle gezeigt hat?

Und da kommen wir zu dem, wo die Erfahrungen und Erlebnisse jenes Unglücksgebietes, das wir heute zu berühren haben, sich in ganz normaler Weise eingliedern lassen in das, was uns im Verlaufe dieses Winters so oft entgegengetreten ist. Gerade jener angeführte Philosoph steht, wenn er solche Erscheinungen des eigenen Seelenlebens erzählt, mehr oder weniger vor Rätseln. Er vermag nicht weiterzureden, wenn er solche Tatsachen registriert hat, weil unsere äußere Wissenschaft, selbst wenn sie noch so viel erzählt, halt macht vor der Erkenntnis des Wesens der Dinge und auch des Wesens des Menschen.

Wir haben bei der Erkenntnis des Wesens des Menschen gezeigt, daß wir nicht bloß den Menschen in der Weise zu betrachten haben, wie ihn die äußere Wissenschaft ansieht, sondern daß wir tatsächlich zu unterscheiden haben einen äußeren Menschen und einen inneren Menschen. Und daß dieser äußere Mensch nicht realer ist als der innere Mensch. Wir haben auf den verschiedensten Gebieten gezeigt, daß wir den Schlafzustand zum Beispiel anders aufzufassen haben, als ihn die gewöhnliche Wissenschaft aufzufassen geneigt ist. Wir haben gezeigt, wie dasjenige, was vom schlafenden Menschen im Bette liegen bleibt, nur der äußere Mensch ist, und daß das gewöhnliche Bewußtsein nicht den unsichtbaren, höheren, eigentlichen inneren Menschen verfolgen kann, der sich im Schlafe aus dem äußeren Menschen herausbegibt. Das gewöhnliche Bewußtsein sieht eben nicht, daß sich hier etwas Wirkliches hinausbegibt, was ebenso real ist wie das, was im Bette liegen bleibt, daß der innere Mensch vom Einschlafen bis zum Aufwachen hingegeben ist seiner eigentlichen Heimat, der geistigen Welt. Und daß er aus ihr dasjenige saugt, was er

vom Aufwachen bis zum weiteren Einschlafen braucht, um das gewöhnliche Seelenleben zu unterhalten. Daher müssen wir scharf gegenüberstellen und abgesondert voneinander betrachten den äußeren Menschen, der auch im Schlafzustand mit seinen Gesetzen und Regeln vorhanden ist, und den inneren Menschen, der nur im Wachzustand im äußeren Menschen darinnen ist, sich aber im Schlafzustand von ihm abgetrennt hat. So lange wir diesen Unterschied nicht machen, werden wir die wichtigsten Erscheinungen des Menschenlebens nicht verstehen können. Diejenigen, welche aus Bequemlichkeit überall die Einheit sehen und überall leichten Herzens einen Monismus begründen wollen, werden uns anklagen, daß wir Dualisten seien, weil wir die menschliche Wesenheit in zwei Glieder, in ein äußeres und ein inneres Glied spalten. Solche Menschen sollten aber nur gleich zugeben, daß es ein scheußlicher Dualismus ist, daß die Chemiker das Wasser in Wasserstoff und Sauerstoff spalten. Man kann gar nicht im höheren Sinne Monist sein, wenn man nicht anerkennt, daß das *Monon* etwas viel tiefer Liegendes ist. Wer aber in dem Allernächsten gleich das *Eine* sehen will, der wird sich den Blick verschließen für die Mannigfaltigkeit des Lebens, für das, was allein das Leben erklären kann.

Nun haben wir aber auch gezeigt, daß wir in dem äußeren und dem inneren Menschen auch wieder unterscheiden müssen einzelne Glieder. Wir unterscheiden an dem äußeren Menschen zunächst dasjenige Glied, das wir mit physischen Augen sehen, mit Händen greifen können: den physischen Leib. Dann aber kennen wir ein anderes Glied, das wir den Ätherleib genannt haben, eine Art von Kraftgestalt, die der eigentliche Aufbauer und Bildner des physischen Leibes ist. Physischer Leib

und Ätherleib sind dasjenige, was im Schlafe im Bette liegen bleibt. Was aber beim schlafenden Menschen aus dem physischen Leib und Ätherleib sich zurückzieht und in der geistigen Welt ist, das haben wir in diesen Vorträgen bezeichnet als den astralischen Menschenleib, der in sich wiederum den eigentlichen Träger des Ich schließt. Dann haben wir aber noch feinere Unterschiede gemacht. Wir haben wieder in diesem astralischen Leib drei Glieder des Menschen unterschieden, drei Glieder des Seelenlebens. Und eine große Summe von Lebenserscheinungen hat sich uns erklärt, indem wir diese drei Glieder sorgfältig auseinander gehalten haben.

Wir haben das unterste Glied des Seelenlebens die Empfindungsseele genannt; wir haben ein zweites Glied unterschieden als die Verstandes- oder Gemütsseele; und ein drittes Seelenglied als die Bewußtseinsseele. Wenn wir also von dem menschlichen Innern, von diesen drei Seelengliedern sprechen, werden wir auch da nicht ein chaotisches, unterschiedsloses Durcheinanderwirken von allerlei Willensimpulsen, Gefühlserlebnissen, Begriffen und Vorstellungen anerkennen, sondern wir werden das Seelenleben sorgfältig gliedern in diese drei Glieder. Nun besteht im normalen Menschenleben ein gewisses Wechselverhältnis zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen. Dieses Wechselverhältnis können wir so charakterisieren, daß wir sagen: Die Empfindungsseele, unser unterstes Seelenglied, das unsere Triebe und Leidenschaften enthält, denen wir, wenn die höheren Seelenglieder wenig entwickelt sind, sklavisch hingegeben sind, dieses Seelenglied ist in einer gewissen Weise in Wechselwirkung mit dem, was wir in einer andern Hinsicht noch rechnen können zum äußeren Menschen, was dieser Empfindungsseele ähnlich, was aber im Menschen

mehr äußerlich ist; und dieses mehr Äußerliche bezeichnen wir als den Empfindungsleib. Deshalb sagen wir: Wir haben den äußeren Menschen und den inneren Menschen. Im inneren Menschen haben wir als unterstes Glied die Empfindungsseele, im äußeren Menschen entsprechend den Empfindungsleib. Den astralischen Leib muß man hier als etwas anderes bezeichnen als den bloßen Empfindungsleib. Im einzelnen sind ja die drei Seelenglieder nur Modifikationen des astralischen Leibes, und zwar nicht nur aus ihm herausgebildet, sondern auch herausgesondert. Die Empfindungsseele steht im Wachzustande in dauernder Wechselwirkung mit dem Empfindungsleib; ebenso steht in ähnlicher Weise die Verstandes- oder Gemütsseele mit dem Ätherleib in Wechselwirkung; und was wir die Bewußtseinsseele nennen, steht in gewisser Weise in inniger Wechselwirkung mit dem physischen Leib. Daher sind wir in bezug auf alles, was Inhalt der Bewußtseinsseele werden soll, auf die Mitteilungen des Bewußtseins im Wachzustande angewiesen. Was uns der physische Leib, was die Sinne uns überliefern, was der Mensch mit dem Gehirn denkt, das wird zunächst Inhalt der Bewußtseinsseele.

So haben wir zwei dreigliederige Wesenheiten der Menschennatur, die einander entsprechen: die Empfindungsseele dem Empfindungsleib, die Verstandesseele oder Gemütsseele dem Ätherleib, die Bewußtseinsseele dem physischen Leib. Diese Zusammengehörigkeit kann uns erst Aufschluß geben über jene Fäden, die vom inneren Menschen zum äußeren Menschen gehen, die uns zeigen können, wie das normale Seelenleben des Menschen gestört wird, wenn sie nicht in der richtigen Weise vom inneren zum äußeren Menschen laufen. Weshalb ist das der Fall?

In einem gewissen Sinne ist das, was wir Empfindungsseele nennen, durchaus abhängig von den Wirkungen des Empfindungsleibes; und wenn die Empfindungsseele und der Empfindungsleib nicht in der richtigen Wechselwirkung stehen, wenn sie nicht einander in der rechten Weise Entsprechungen sind, dann ist das gesunde Seelenleben in bezug auf die Empfindungsseele unterbrochen. Ebenso ist es aber auch, wenn die Verstandesseele nicht in der richtigen Weise regulierend eingreifen kann in den Ätherleib, wenn sie nicht in der Lage ist, den Ätherleib so zu gebrauchen, daß er ein richtiges Instrument sein kann für die Verstandesseele. Und wieder wird die Bewußtseinsseele sich uns im Seelenleben als abnorm zeigen müssen, wenn der physische Leib ein Hemmnis und Hindernis ist für das normale Ausleben der Bewußtseinsseele. Wenn wir so den Menschen in sachgemäßer Weise zergliedern, können wir ein regelmäßiges Zusammenwirken erkennen, das erforderlich ist für ein gesundes Seelenleben; und wir können auch begreifen, daß alle möglichen Durchbrechungen eintreten können in der Wechselwirkung zwischen der Empfindungsseele und dem Empfindungsleib, der Verstandesseele und dem Ätherleib und der Bewußtseinsseele und dem physischen Leib. Und erst wer durchschauen kann, wie in diesem komplizierten Organismus die Fäden herüber- und hinüberlaufen, und was für Unregelmäßigkeiten darinnen entstehen können, erst der wird auch durchschauen können, wie ein ungesunder Fall eines Seelenlebens liegt. Ein ungesunder Fall wird nur eintreten können, wenn eine Disharmonie zwischen dem inneren und äußeren Leben besteht. Sehen wir denn das nicht in dem Fall, den wir angeführt haben? Nehmen wir noch einmal jenen Philosophen.

In dem Seelenleben, das abläuft unter völliger Kontrolle des Bewußtseins, sehen wir das, was in ihm gegenwärtig ist, in der Bewußtseinsseele auf der einen Seite und auf der andern Seite in der Verstandesseele. In der Empfindungsseele sehen wir aber dasjenige, was da kaum bemerkbar Bild an Bild reiht: das illustrierte Werk über Paris, das Photographiealbum von Rom. Das läuft deshalb in dieser Weise ab, weil er durch das Abziehen der Aufmerksamkeit, wobei er dennoch hingegeben ist an den Menschen, der vor ihm steht, eine Trennung herbeiführt zwischen Empfindungsseele und Empfindungsleib. Im Empfindungsleib haben wir zu suchen die aufeinanderfolgenden Bilder, das illustrierte Werk über Paris und das Photographiealbum von Rom. Da, in dem Empfindungsleib haben wir dasjenige, was als jener regellose Vorgang beschrieben worden ist. In der Bewußtseinsseele, im inneren Menschen, vollzieht sich das, was eben der Inhalt des Gespräches zwischen den beiden Personen war; und die Notwendigkeit, zwangsweise die Aufmerksamkeit dem Gespräch zu erhalten, spaltete in diesem Falle das Leben des Empfindungsleibes und der Empfindungsseele.

Das sind in der Tat Übergangszustände. Denn die schwächsten Störungen unseres Seelenlebens treten dann ein, wenn sich als selbständig erweist der bloße Empfindungsleib. Da werden wir immer noch die Besonnenheit bewahren und den Faden im inneren Menschen aufrechterhalten und uns das Bewußtsein erhalten können, das uns immer noch sagt: Wir sind nebenbei auch noch da, neben den zwangsweisen Bildern, die durch den selbständig gewordenen Empfindungsleib auftreten.

Wenn eine solche Spaltung aber eintritt in bezug auf Verstandesseele und Ätherleib, dann sind wir in einer

viel schwierigeren Lage. Da gehen wir schon tief hinein in jene Zustände, die krankhaft zu werden beginnen. Und dennoch ist es schon da sehr viel schwieriger zu unterscheiden, wo das Gesunde aufhört, und wo das Krankhafte anfängt. Wir können uns an einem kniffligen Beispiel klarmachen, wie schwierig es ist, die Erlebnisse der Verstandesseele ganz selbständig zu erhalten, wenn der Ätherleib streikt, wenn er nicht ein bloßes Werkzeug dessen sein will, was wir denken. Wenn der Ätherleib sich verselbständigt und sich der Verstandesseele entgegenstemmt, dann läßt er dasjenige, was Gedanke sein soll, nicht vollständig zum Austrag kommen, so daß dann der Gedanke auf halbem Wege stehenbleibt und sich nicht zu Ende führen kann. Das tritt wirklich bei den sogenannten gescheitesten Menschen ein. Nehmen wir dafür ein groteskes Beispiel.

Es wird jeder das logisch Absurde belächeln und leicht einsehen, wenn man ihm sagt: Es ist doch ein ganz richtiger Schluß: Was du nicht verloren hast, das hast du noch. Lange Ohren hast du nicht verloren; also hast du noch lange Ohren! – Das Absurde tritt dadurch ein, daß man mit seinem Denken nicht in Übereinstimmung ist mit den Tatsachen. Aber nach genau demselben Muster, daß man sozusagen einen Vordersatz wählt – «was du nicht verloren hast, . . .» –, der dann eigentlich unvermerkt etwas in sich aufnimmt, was er sachgemäß nicht aufnehmen sollte, dadurch kommt man in Fällen, wo die Sache nicht so offenkundig liegt, zu den unglaublichsten Irrtümern in den wichtigsten Fragen des Lebens. – So gibt es einen Philosophen, der immer eine Lehre wiederholt, die er einmal aufgestellt hat über das menschliche Ich. Wir haben hier gerade öfter über das menschliche Ich gesprochen, wie es sich schon in seiner Wortbezeich-

nung von allen andern Erfahrungen und Erlebnissen, die wir haben können, unterscheidet. Wir haben gesagt, den Tisch kann jeder «Tisch», das Glas jeder «Glas», die Uhr jeder «Uhr» nennen; aber das einzige Wörtchen «Ich» kann nicht von außen an unser Ohr tönen, wenn es uns selbst bezeichnen soll. Damit wird auf einen Grundunterschied hingedeutet zwischen dem Ich-Erlebnis und allen andern Erlebnissen. Solche Dinge kann man merken. Man kann sie aber auch nur halb merken; und man merkt sie halb, wenn man so schließt wie jener Philosoph: Also kann das Ich niemals Objekt werden! Also kann das Ich nie beobachtet werden! – Und es ist eine scheinbar recht geistreiche Anschauung, wenn er weiter sagt: Wer das Ich erfassen wollte, der müßte das Ich überall hinbringen und doch wieder mit dem Ich dabei sein; das wäre dasselbe, als wenn jemand um einen Baum herumliefe und sich sagte, wenn er nur rasch genug läuft, dann kann er sich von hinten wieder abfangen! – Diesen Vergleich macht der betreffende Philosoph. Und wie könnte jemand von der Glaublichkeit nicht überzeugt werden, wenn er das Dogma vom Ich, das nie selber erfaßt werden kann, durch einen solchen Vergleich noch verstärkt hört! Und dennoch: das Ganze beruht nur darauf, daß man einen solchen Vergleich nicht machen darf. Denn man müßte die Vorstellung schon voraussetzen, daß man dieses Ich nicht beobachten kann. Wollte man den Vergleich mit dem Baum gebrauchen, so könnte man nur sagen: Das Ich ist nicht zu vergleichen mit einem Menschen, der um den Baum herumläuft, sondern höchstens mit einem Menschen, der sich herumringelte um den Baum wie eine Schlange; dann könnte man vielleicht mit den Händen seine Füße ergreifen. Denn das Ich ist eine ganz andere Gegenständlichkeit als

alles andere, was wir erfahren können. Es ist eine solche Gegenständlichkeit, die wir erfassen können als Subjekt und Objekt zusammenfallend. Das haben auch die Mystiker aller Zeiten, die in symbolischer Sprache gesprochen haben, immer angedeutet in dem Bild der sich selbst erfassenden, sich in ihren eigenen Schwanz beißenden Schlange. Diejenigen, die dieses Symbol gebrauchten, waren sich klar, daß sie in dem Gegenstand, den sie vor sich hatten, gleichwohl sich selber anschauten.

An diesem Beispiel können wir sehen, wie wir von der bloßen Empfindung und Wahrnehmung von dem, was uns unmittelbar vor Augen steht, und was nur in Disharmonie kommen kann mit dem Empfindungsleib, vorrücken zu dem, was nicht nur in der bloßen Empfindung, in der bloßen Wahrnehmung arbeitet, sondern in der Verstandes- oder Gemütsseele. Wo wir innerlich die Gedanken verarbeiten müssen, was schon viel mehr der Willkür entzogen ist, da bieten nicht nur die bloßen Bilder ein Hindernis, sondern etwas, was ganz andere Widerstände bietet, und was von einem nicht bis in seine letzten Konsequenzen sich führenden Denken nicht erkannt werden kann. Da haben wir ein Beispiel, wie sich der Mensch einspinnen kann in eine Logik, von der er nicht bemerkt, daß sie nur seine Logik und nicht die Logik der Tatsachen ist. Eine Logik der Tatsachen kann nur vorhanden sein, wenn wir die Herrschaft behalten über das Zusammenarbeiten der Verstandesseele mit dem Ätherleib, also den Ätherleib beherrschen. So daß in der Tat diejenigen krankhaften Äußerungen unseres Seelenlebens, die sich vorzugsweise als Störungen in der Verbindung von Vorstellungen zeigen, sich als dadurch bewirkt herausstellen, daß unser Ätherleib uns nicht als

ein gesundes Werkzeug für die Äußerungen unserer Verstandesseele dienen kann.

Nun aber dürfen wir fragen: Wenn wir schon in unserer Anlage jenen Ätherleib mitgebracht haben, der für die Entfaltung der Verstandesseele ein Hemmnis bietet, was können wir denn da eigentlich anderes sagen, als daß die Ursachen zu einem solchen Seelenleben, das aus dem bloßen Irrtum in das Irresein übergeht, in etwas liegen, über das wir keine Gewalt haben? In gewissem Sinne tritt uns gerade an einem solchen Beispiel, wenn wir es wirklich durchschauen, etwas entgegen, was hier auch immer wieder betont worden ist, und was von vielen unserer Zeitgenossen – auch von den aufgeklärtesten – als eine Phantasterei angesehen wird. Wir sehen, daß uns in einer ganz gewissen Weise unser Ätherleib Streiche spielt, daß er, statt die Verstandesseele ruhig gewähren und arbeiten zu lassen, damit die Urteile zu Ende kommen, uns Hemmnisse entgegenwirft; so daß wir, anstatt zu sagen: Wir sind hier ohnmächtig und können nicht weiter! – nun ein chaotisches, ein verzerrtes Urteil fällen. Wir sehen, daß unser Urteil, das aus der Verstandesseele fließt, sich durcheinandermischt mit dem, was unser Ätherleib uns hineinmischt. Sonderbar: wir glauben eine äußere Körperlichkeit an uns zu haben, und nun mischt sich die Tätigkeit dieses Ätherleibes hinein – wie etwas Gleichartiges – in die Tätigkeit unserer Verstandesseele. Wodurch erklärt sich das?

Wenn man nur mit Worten umgeht, kann man dabei hinweisen auf vererbte Anlagen und so weiter. Das tun diejenigen, die aus einer gewissen Denkgewohnheit heraus über das Seelische überhaupt nicht logisch nachdenken können. Aber die Philosophen, die nachdenken

können über das Seelenleben, die sagen: Was in diesem Falle als Verkehrtheit, als chaotische Verworrenheit des Seelenlebens eintritt, kann nicht aus bloßer physischer Vererbung stammen. – Und nun sehen wir einen vielgenannten modernen Philosophen der Gegenwart, der aus seiner Denkgewohnheit heraus über dasjenige, was in uns verläuft und doch nicht bloß physisch ist, ein merkwürdiges Wort gebraucht. Man könnte sagen, es ist ein niedliches Wort, wenn es sich nicht um ernste Wissenschaft handelte, wenn *Wundt* sagt: Da werden wir eben in die dunkle Unendlichkeit der Entwicklung hineingeführt! – Wer gewohnt ist, wissenschaftlich zu denken, den berührt es sonderbar, wenn ihm eine solche Redensart bei einem Philosophen entgegentritt, der heute in der ganzen Welt als berühmt gilt. Man vergleiche damit dasjenige, was Geisteswissenschaft zu sagen hat, indem sie in unserer Gegenwart mit einer Wahrheit auftritt, die wir öfter verglichen haben mit einer andern Wahrheit, die erst im 17. Jahrhundert der große Naturforscher *Francesco Redi* auf einem andern Gebiete ausgesprochen hat als den Satz: Lebendiges kann nur aus Lebendigem entstehen! Die Geisteswissenschaft zeigt, indem sie diesen Satz auf eine höhere Sphäre erhebt, die Wahrheit des Satzes: Geistig-Seelisches kann nur aus Geistig-Seelischem entstehen! Sie führt uns nicht in die bloße physische Vererbung zurück, sondern sie zeigt uns, daß in jedem Physischen ein Geistiges wirkt. Und wenn die Gegenwirkungen des Ätherleibes auf die Verstandesseele zu große sind, so müssen wir es glaublich finden, daß unsern Ätherleib präpariert und gebildet haben muß etwas, was gleichartig ist mit unserer Verstandesseele; nur daß es ihn schlecht präpariert haben muß. Finden wir also heute in unserer Verstandesseele den Irrtum, so

können wir freilich, wenn wir die Besonnenheit behalten, den Irrtum so korrigieren, daß er sich nicht bis auf die Leiblichkeit überträgt. Und wir brauchen durchaus nicht leichtfertig zu glauben, daß nun ein jeder Affekt gleich eine Erkrankung bewirken muß. Niemand kann strenger auf diesem Boden stehen als gerade die Geisteswissenschaft, daß es ein Unsinn ist, ohne weiteres irgendeinem äußeren Einfluß zuzuschreiben, wenn dieser oder jener verrückt oder wahnsinnig geworden ist. Aber auf der andern Seite müssen wir uns klar sein, wenn wir auch nichts vermögen über unsern Ätherleib, daß er dennoch in der Art, wie er sich uns entgegenstellt, sich durchtränkt und imprägniert zeigt mit denselben Gesetzen der Irrtümlichkeit, die uns heute als bloßer Irrtum entgegentreten, und daß wir die Krankheit dann haben, wenn wir den Irrtum verkörperlicht sehen im Ätherleib. Ein solcher Irrtum kann sich im gewöhnlichen Fall in unserem heutigen Leben zwischen Geburt und Tod nicht sogleich organisieren. Er kann es nur, wenn er wiederholt wird und zur Gewohnheit wird; denn etwas anderes ist es, wenn wir immer wieder und wieder in einer gewissen Richtung Irrtum auf Irrtum häufen zwischen Geburt und Tod, wenn wir uns immer wieder gewissen Schwächen des Denkens, des Fühlens und des Wollens hingeben und damit leben zwischen Geburt und Tod. – Wir haben betont, daß in den Leben zwischen Geburt und Tod eine Grenze besteht für die Übertragung dessen, was in der äußeren Körperlichkeit geschieht. Wenn wir durch die Pforte des Todes gehen, wird der physische Leib mit allen guten und mit allen schlechten Anlagen zerstört, und wir nehmen mit hinüber alles, was wir zubereitet haben an Gutem und Schlechtem im Denken, Fühlen und Wollen. Und indem

wir uns in unserem nächsten Dasein unsere äußere Leiblichkeit aufbauen, bringen wir in dieselbe dasjenige hinein, was irrig, was chaotisch ist, was Schwäche ist in unserem Denken, Fühlen und Wollen in unserer gegenwärtigen Verkörperung.

Wenn wir daher mit einem Ätherleib zu rechnen haben, der für uns ein Hemmnis ist, so dürfen wir sagen: Wenn wir in der Gegenwart den Irrtum in unserem Seelenleben haben, so können wir in unseren Ätherleib nicht unmittelbar hineinprägen, was die Seele ergriffen hat; aber indem wir durchgehen durch den Tod, wirkt dasjenige, was jetzt bloß in unserem Seelenleben ein Irrtum ist, organisierend auf das nächste Dasein. Was als Ursache und als eine gewisse Anlage in unserem Ätherleib erscheint, das können wir nicht in dieser Verkörperung finden, wohl aber können wir es dann finden, wenn wir in ein früheres Dasein zurückgreifen.

Damit sehen wir, daß wir ein weites Gebiet gewisser Seelenerkrankungen nur verstehen können, wenn wir nicht bloß hineingreifen in das geheimnisvolle «Dunkel der Unendlichkeit der Entwickelung», wobei man sich nichts denken kann, sondern daß wir zu einem früheren Leben des Menschen gehen müssen. Nur darf man auch diese Wahrheit nicht wieder auf die Spitze treiben; denn man muß sich klar sein, daß der Mensch neben den früher erworbenen Eigenschaften auch solche in sich trägt, welche in der Vererbung liegen, und daß gewisse Eigenschaften unseres äußeren Menschen als vererbte zu betrachten sind. Da entsteht die Notwendigkeit, daß man sorgfältig unterscheidet zwischen dem, wie sich der Mensch hindurchlebt von Dasein zu Dasein, und wie er sich zeigt als Nachkomme seiner Vorfahren.

Nun kann ebenso eine Disharmonie eintreten zwi-

schen der Bewußtseinsseele, die unser Selbstbewußtsein begründet, und unserem physischen Leib. Da treten dann in unserem physischen Leib nicht nur die Merkmale auf, die wir uns selber zubereitet haben in einer früheren Verkörperung, sondern auch solche, die in der Vererbungslinie zu finden sind. Aber auch da ist das Prinzip dasselbe: Was in der Bewußtseinsseele wirkt, kann ein Hemmnis finden an dem, was die wirksamen Gesetze des physischen Leibes sind. Und wenn die Bewußtseinsseele diese Hemmnisse findet, dann entstehen alle die Dinge, die in gewissen Symptomen von Seelenkrankheiten so grausam zutage treten. Hier ist auch namentlich das Gebiet zu suchen, wo alle die Schattenseiten eines besonderen Organs hervortreten, wenn in unserem physischen Leib die Tatsache auftritt, daß sich ein Organ besonders vor den übrigen hervortut. Wenn die Organe im physischen Leibe regulär zusammenwirken und keines sich hervordrängt, dann wird unser physischer Leib ein reguläres Instrument der Bewußtseinsseele sein; wir werden in ihm kein Hemmnis finden und werden gar nicht bemerken, daß wir das physische Instrument der Bewußtseinsseele haben, ebensowenig wie ein gesundes Auge Hemmnis ist für ein normales Sehen. – Wir könnten dabei aufmerksam machen auf jenen Fall, den ein bedeutsamer Naturforscher der Gegenwart erzählt. Ein Mann hatte in seinem einen Auge eine Trübung. Diese Trübung bewirkte, daß er auf jenem Auge nicht normal sah, daß er besonders in der Dämmerstunde so etwas wie gespensterartige Bildungen sah. Weil jener Einfluß seines Auges sich auf das Sehen geltend machte, hatte er häufig die Empfindung, als ob sich ihm jemand in den Weg stellte. Wo sich ein solcher Einfluß des Auges als Hemmnis einstellt, da ist kein

normales Sehen möglich. Diese partiellen Störungen können in der mannigfaltigsten Weise zutage treten.

Wenn die Bewußtseinsseele ein Hemmnis findet in dem physischen Leib, so müssen wir das immer zurückführen auf das besondere Hervortun dieses oder jenes Organes. Denn wenn alle Organe des physischen Leibes in normaler Weise zusammenwirken, stemmt er sich nicht der Bewußtseinsseele entgegen. Erst wenn sich ein Organ besonders hervortut, merken wir ein Hemmnis, weil wir jetzt einen Widerstand finden. Findet unsere Bewußtseinsseele keinen Widerstand, dann bringen wir unser Ich-Bewußtsein in der regelmäßigen Weise zum Ausdruck. Finden wir aber ein Hemmnis dieses freien Verkehrs mit der Außenwelt, und merken wir nicht im Bewußtsein, daß ein Hemmnis da ist, dann treten Größenwahn-, Verfolgungswahnideen ein als Symptome für die eigentliche, tiefer liegende Erkrankung.

So sehen wir, wenn wir den Menschen in seiner Vielgliedrigkeit durchschauen, daß wir Harmonie und Disharmonie im Menschenleben begreifen können. Nur skizzenhaft konnte angedeutet werden, wie das Zusammenwirken dieser verschiedenen Glieder geschieht, und wie von der Geisteswissenschaft aus in die wunderbaren Ergebnisse, die heute in der Literatur vorliegen, Ordnung und Begreifen gebracht werden kann.

Wenn wir dieses verstehen, werden wir auch noch einen anderen Aufschluß gewinnen können. Vor allem denjenigen, daß wir die Realität des inneren Menschen ersehen, und wie der äußere und der innere Mensch von Verkörperung zu Verkörperung zusammenwirken; wie uns in gewissen Fehlern des äußeren Menschen, zum Beispiel in den Fehlern seines Ätherleibes, nur dasjenige zutage tritt, was Wirkung ist von Schwächen und Feh-

lern des Seelenlebens in früheren Daseinsstufen. Das aber zeigt uns, daß wir nicht immer in der Lage sein werden, wenn die Hemmnisse zu große sind, sie durch inneres, geregeltes, starkes Seelenleben zu überwinden. Wir werden es aber doch in vieler Beziehung tun können. Denn wenn wir in dem nicht normalen Seelenleben nur etwas haben wie einen Widerstand des äußeren gegen den inneren Menschen, dann werden wir auch begreifen, daß es darauf ankommt, die Kraft des inneren Menschen so stark als möglich zu machen. Ein schwacher Mensch, der nicht scharf die Konsequenzen seiner Gedanken ziehen will, nicht scharf ausmeißeln will seine Vorstellungen, der nicht darauf ausgeht seine Gefühle so zu bilden, daß sie im Einklange sind mit dem, was er erlebt, ein solcher Mensch wird dem Widerstande des äußeren Menschen auch nur ein schwaches Gegengewicht entgegenstellen können; und er wird, wenn er Krankheitsanlagen in sich hat, im entsprechenden Zeitpunkt dem verfallen müssen, was man Seelenkrankheiten nennt. Anders wird die Sache stehen, wenn wir einem kranken Äußeren ein starkes Inneres entgegenstellen können; denn das Stärkere wird siegen! Und daraus ersehen wir, daß wir zwar nicht immer den Sieg davontragen können über das Äußere, daß wir aber alles mögliche tun können, um durch die Entwickelung eines starken, geregelten Seelenlebens möglichst die Überhand zu haben über ein krankes Äußeres. Und wir sehen den Nutzen dessen, wenn wir versuchen, unsere Gefühle und Empfindungen, unseren Willen so zu gestalten, daß wir uns nicht bei jeder kleinen Veranlassung affiziert fühlen; wenn wir versuchen, unser Denken über die großen Zusammenhänge auszudehnen; wenn wir nicht bloß die allernächst liegenden Gedankenfäden suchen,

sondern mit unseren Gedanken bis in die feinsten Verzweigungen des Denkens gehen, und wenn wir darauf bedacht sind, unser Begehren so zu gestalten, daß wir nicht das Unmögliche wollen, sondern nach Maßgabe der Tatsachen. Wenn wir ein starkes Seelenleben entwikkeln, werden wir vielleicht dennoch an eine Grenze kommen können; wir werden aber das Möglichste getan haben, um von Innen heraus das Übergewicht über alle äußeren Widerstände zu erlangen.

So sehen wir also, was es bedeutet, wenn der Mensch sein Seelenleben in entsprechender Weise ausbildet. In der Gegenwart versteht man wenig, was es heißt: Ausbildung des Seelenlebens. Bei ähnlichen Gelegenheiten wurde schon erwähnt, daß man heute einen großen Wert zum Beispiel auf Turnen, Spazierengehen, auf großes Trainieren des physischen Leibes legt. Nichts soll gesagt werden über das Prinzip, das hier angedeutet ist. Die Dinge können gesund sein. Aber sie sind ganz bestimmt nicht zu einem guten Ziele führend, wenn man dabei nur auf den äußeren Menschen blickt, als ob er eine Maschine wäre, wenn man Übungen macht, welche auf die bloße physiologische Kräftigung zielen. Man sollte beim Turnen überhaupt nicht solche Übungen machen, die unter dem Gesichtspunkte geprägt sind, daß dieser oder jener Muskel besonders gekräftigt wird; sondern es sollte dafür gesorgt werden, daß wir bei jeder Übung eine innere Freude haben, aus einem inneren Wohlbehagen den Impuls zu einer jeden Übung holen. Aus der Seele sollen die Impulse zu den Übungen hervorgehen. Der Turnlehrer zum Beispiel sollte sich mit seinem Fühlen hineinversetzen können, wie die Seele dieses oder jenes Wohlbehagen hat, wenn sie die eine oder die andere Übung ausführt. Dann machen wir die Seele stark; sonst

machen wir nur den Körper stark, und die Seele kann dabei so schwach wie möglich bleiben. Wer das Leben beobachtet, der wird finden, daß Übungen, die von einem solchen Gesichtspunkt aus unternommen werden, gesundend wirken und etwas ganz anderes beitragen zum Wohlbefinden des Menschen als jene Übungen, die unternommen werden, wie wenn der Mensch nur ein anatomischer Apparat wäre.

Der Zusammenhang zwischen dem seelischen Leben und dem physischen Leben enthüllt sich erst durch ein genaues Eingehen auf die Geisteswissenschaft. Wer da glaubt, daß man in dem Körperlichen einen Ausgleich sehen kann gegen geistige Anstrengungen, der weiß ein Wesentliches nicht. Wer Geistesforscher ist, der weiß, daß er zum Beispiel in der ungeheuerlichsten Weise ermüdet werden kann, wenn er genötigt ist, irgendeine Wahrheit einem anderen beizubringen und dann zuhören muß, wie der andere spricht, der noch nicht in einer ordentlichen Weise darüber sprechen, noch keine richtigen Gedankenbilder formen kann. In einem solchen Falle tritt für einen Geistesforscher starke Ermüdung ein; während zum Beispiel gar keine Ermüdung eintritt, wenn er in den geistigen Welten noch so viel forscht; das könnte bis ins Unendliche fortgehen. Das ist aus dem Grunde so, weil man es in dem Falle des Zuhörens mit körperlichen Vermittlungen zu tun hat, wobei das physische Gehirn tätig ist; während geistiges Forschen zwar, wenn es auf den unteren Stufen verläuft, auch die Mitwirkung der physischen Organe nötig hat; aber je höher es sich erstreckt, immer weniger ihrer bedarf und um so weniger ermüdend wirkt. Wenn der äußere Mensch nicht mehr mitzuarbeiten hat, dann tritt nicht mehr dasjenige auf, was man Erschöpfung oder Ermüdung

nennen könnte. Da sehen wir zugleich, daß man in geistiger Tätigkeit Unterschiede machen muß; daß es etwas anderes ist, wenn geistige Tätigkeit den Impuls in der Seele selber hat oder wenn sie von außen angeregt wird. Das ist ja etwas, was immer zu beachten ist: daß in den Entwickelungsstadien des Menschen stets dasjenige eintritt, was den inneren Impulsen entspricht.

Nehmen wir eines, was immer betont worden ist, und was Sie nachlesen können in der kleinen Schrift «Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft». Da ist gesagt worden, daß das Kind bis zum siebenten Jahre bei allem, was es tut, vorzugsweise den Impuls fühlt, es unter Nachahmung zu verrichten; daß es dann in der Zeit vom Zahnwechsel bis zur Geschlechtsreife in der Entwickelung unter dem Zeichen dessen steht, was man nennen könnte: Sich-Richten nach einer Autorität oder Richten nach dem, was durch das Darleben eines andern Menschen Eindruck auf uns macht. Nehmen wir an, es wird dem keine Beachtung geschenkt; es wird dagegen gesündigt, daß der Impuls der Seele bis zum siebenten Jahre auf Nachahmung eingestellt ist und in der Zeit vom siebenten Jahre bis zur Geschlechtsreife auf Autoritätsunterwerfung. Wird dem keine Rechnung getragen, so wird die äußere Körperlichkeit, anstatt sich zu einem normalen Instrument für die Seele zu entwickeln, sich in Unregelmäßigkeit entwickeln, und es wird dann die Seele in den folgenden Epochen der menschlichen Entwickelung nicht mehr die Möglichkeit haben, auf ein unregelmäßiges Äußeres in der richtigen Weise zu wirken und damit in Wechselwirkung zu treten. Dann sehen wir, wenn der Mensch in Wendepunkten des menschlichen Lebens in ein neues Stadium tritt, daß in einem gewissen Grade ein Glied des

Menschen zurückgeblieben sein kann, wenn diese Regel nicht beobachtet wird. Und man würde leicht finden, daß nichts anderes demjenigen zugrunde liegt, was gewöhnlich als Jugendblödsinn, Dementia praecox, auftritt, als das Unterlassen der Beobachtung dieser Gesetze. Durch das Außerachtlassen der richtigen Vorschriften in früheren Epochen tritt dann in dem Zusammenwirken zwischen äußerem und innerem Menschen als Disharmonie dasjenige auf, was als Jugendblödsinn, Dementia praecox, bekannt ist, als Symptom für eine verspätete Nachahmung. Dann zeigt sich eben, daß das Nicht-Zusammenstimmen dessen, was die Geisteswissenschaft reinlich voneinander scheidet, in vieler Beziehung die Ursache eines abnormen Seelenlebens ist. Ebenso haben wir in dem, was gegen Ende des Lebens als die Alterssparalyse auftritt, wiederum ein Nicht-Zusammenstimmen zu sehen zwischen innerem und äußerem Menschen, verursacht dadurch, daß der Mensch in der Zeit der Geschlechtsreife bis dahin, wo der Astralleib seine völlige Entwickelung erreicht, nicht so gelebt hat, daß eine Harmonie eintreten kann zwischen äußerem und innerem Menschen.

Auch daraus sehen wir also, daß uns die richtige Anschauung über das Wesen des Menschen Licht bringen kann über das, was wir das Wesen von Irrtum und Irresein nennen können. Und wenn wir auch nur einen oberflächlichen Zusammenhang gefunden haben, wenn wir auch nicht sagen können, daß der Irrtum, insofern er dem normalen Seelenleben angehört, sich bis in das äußere Leben, bis in die Lebensäußerungen prägen kann, so müssen wir dennoch sagen, daß demgegenüber das Trostreichere ein wichtiges Gesetz ist, nämlich daß wir durch die Entwickelung einer starken Logik, eines gere-

gelten, gefühlsharmonischen und willensharmonischen Seelenlebens uns stark machen gegen die Hemmungen, die vom äußeren Menschen kommen können. So gibt uns die Geisteswissenschaft, vielleicht nicht immer, doch meist die Möglichkeit, die Übermacht, die Vorherrschaft des äußeren Menschen auszuschließen. Etwas Wichtiges ist es, daß wir, wenn wir den inneren Menschen pflegen und stark machen, ihn auch wieder dadurch stark machen gegen die Übermacht des äußeren Menschen. Ein Heilmittel gibt uns darin die Geisteswissenschaft. Sie ist es daher, die immer wieder und wieder hinweist auf die Wichtigkeit, geordnete Gedankengänge und ein sachgemäßes Vorstellungsleben zu entwickeln, nicht mit seinen Gedanken auf halbem Wege stehenzubleiben, sondern konsequent die Gedanken zu Ende zu denken. Das ist immer wieder von den verschiedensten Seiten her betont worden. Daher ist die Geisteswissenschaft mit ihrer strengen Forderung, unser Seelenleben so zu gestalten, daß es innerlich diszipliniert und harmonisiert erscheint, selbst ein Heilmittel gegen das Überhandnehmen einer krankhaften Körperlichkeit. Und Sieger kann der Mensch sein über krankhafte Anlagen, wenn er über Körperschwäche, über Körpermißbildung auszubreiten vermag das Licht eines gesunden Wollens, eines gesunden Fühlens und eines in sich selbst disziplinierten Denkens. Das hört man heute oft nicht gern. Dennoch ist es wichtig für uns, um die Gegenwart zu begreifen. Und so können wir sagen: Geisteswissenschaft weist uns sogar einen Trost: den, daß wir im Geiste, wenn wir ihn nur wahrhaft stärken, immer noch das beste Heilmittel haben für alles, was uns im Leben treffen kann. Wir lernen durch Geisteswissenschaft nicht über den Geist theoretisieren, sondern wir lernen ihn zu einer wirksamen Kraft

in uns zu machen, wenn wir versuchen, bei dem nicht stehenzubleiben, wobei das Philistertum so gerne stehenbleiben will, bei halben Gedanken. Denn nur Halbheit der Gedanken ist es, wenn gesagt wird: Beweist es uns, was ihr da sagt über wiederholte Erdenleben und so weiter! Dem ist es nicht zu beweisen, der mit seinen Gedanken nicht zu Ende denken will; ganze Wahrheiten lassen sich mit halben Gedanken nicht beweisen! Nur für ganze Gedanken lassen sie sich beweisen, und ganze Gedanken muß der Mensch in sich selbst entwickeln.

Wenn Sie das, was jetzt als Anweisung gegeben ist, weiter ausbauen, dann werden Sie sehen, daß damit ein Übel in unserer Zeit getroffen ist: das Übel des Unglaubens an den Geist; daß aber zugleich aufmerksam gemacht worden ist, wo die Mittel liegen, um den Unglauben in den Glauben an die wahre, starke Geistigkeit zu entwickeln. Der Glaube an die Vernunft ist im weiten Ausmaße heute gar nicht in der Menschheit vorhanden. Daher ist nicht immer diejenige vernünftige Unbefangenheit da, die notwendig ist, um die Wahrheiten der Geisteswissenschaft auch aufzufassen. Es soll nicht mit Spott und Ironie gesagt sein, sondern mit einer gewissen Wehmut, daß man auch auf unsere heutige Zeit anwenden könnte, was ein Ausspruch im «Faust» von gewissen Leuten sagt:

> Wenn sie den Stein der Weisen hätten,
> Der Weise mangelte dem Stein!

Vernunft kann Geisteswissenschaft begreifen, und vernünftiges Begreifen der Geisteswissenschaft ist Gesundung bis in die äußerste Körperlichkeit hinein. Das behaupten übrigens nicht nur die heutigen Geistesforscher. Das behaupteten auch immer diejenigen, welche

auf andern Wegen als die heutige Geisteswissenschaft sich dem Geiste zu nähern versuchten. Aber auch solche Menschen werden heute wenig verstanden. Wer würde heute nicht über einen *Hegel* spotten, gerade weil er überall das Dasein, die Wirksamkeit und Notwendigkeit der Vernunft betont hat? Er hat sie so betont, daß er sich die Wirksamkeit der Vernunft im gegenwärtigen Menschen in dieser Art vorstellte: Dieses Menschenleben mag ich mir vorstellen als ein Kreuz. Und für Hegel waren die Rosen im Kreuz, was die Vernunft im Menschen ist. Deshalb setzt er an die Spitze eines seiner Werke den Satz: «Vernunft ist die Rose im Kreuz der Gegenwart!» Und Glaube an die Vernunft wird das Kreuz siegen lassen. Glaube an die Vernunft und Glaube an ein diszipliniertes Denken, an ein harmonisiertes Empfindungs- und Willensleben wird an das Kreuz die Rosen hängen. Deshalb können wir sagen: Es ist doch etwas Wahres daran, daß wir in uns die Kraft haben, dem entgegenzuwirken, was wir Seelenkrankheiten nennen, wenigstens bis zu einer gewissen Grenze; wenn wir den Glauben haben an ein harmonisiertes Empfindungsleben, das wir ausbilden können, an ein harmonisiertes Willensleben, das wir ausbilden können, und an ein in sich diszipliniertes Vernunftleben, das wir ausbilden können und das wir ausbilden sollen. Bilden wir diese drei aus, so werden wir uns unter allen Umständen kräftiger und siegreicher im Leben machen. Und weil Hegel ein harmonisches Empfindungs- und Willensleben, ein diszipliniertes Gedankenleben, eine vernünftige Intellektualität zusammenfaßt in der Vernunft, deshalb tut er den Ausspruch, der ein Leitspruch für uns sein kann bei der Ausbildung unseres Seelenlebens, daß die Vernunft sein soll für den Menschen die Rose im Kreuz der Gegenwart!

DAS MENSCHLICHE GEWISSEN

Berlin, 5. Mai 1910

Gestatten Sie, daß ich den heutigen Vortrag mit einer persönlichen Erinnerung beginne. Sie bezieht sich auf ein kleines Erlebnis, das ich als ganz junger Mensch hatte, und das zu den Dingen gehört, die, wenn auch scheinbar ganz klein und unbedeutend, doch für das Leben immer wieder schöne Erinnerungen bilden können.

Als ganz junger Mensch hörte ich einmal die Vorträge eines Dozenten über Literaturgeschichte. Der betreffende Vortragende begann damals seinen Kursus mit einer Betrachtung des Geisteslebens zur Zeit *Lessings* und wollte einleiten eine Reihe von Betrachtungen, die durch die literarische Entwickelung der zweiten Hälfte des 18. und eines Teiles des 19. Jahrhunderts führen sollten. Und er begann mit Worten, welche einen tiefen Eindruck machen konnten. Er wollte den Hauptcharakterzug, der in das literarische Geistesleben zur Zeit Lessings hineinkam, dadurch charakterisieren, daß er sagte: Das künstlerische Bewußtsein bekam ein ästhetisches Gewissen. – Wenn man sich dann aus dem, was er weiter ausführte, zurechtlegte, was er mit diesem Ausspruch eigentlich sagen wollte – diskutieren wollen wir über die Berechtigung dieser Behauptung nicht –, so war es etwa folgendes: In die ganzen künstlerischen Betrachtungen und in alle Absichten der künstlerischen Leistungen, die sich an das Bestreben Lessings und anderer Zeitgenossen anschlossen, kam hinein der tiefste Ernst, durch den sie die Kunst nicht bloß zu etwas machen

wollten, was wie ein Anhängsel des Lebens dasteht, was nur da ist, um auch nur etwas hinzuzufügen zu den verschiedenen anderen Vergnügungen des Lebens; sondern sie wollten die Kunst vielmehr zu etwas machen, was sich als ein notwendiger Faktor jedes menschenwürdigen Daseins in die Entwickelung einfügen muß. Die Kunst zu erheben zu einer ernsten und würdigen Menschheitsangelegenheit, die mitzusprechen hat in dem Chor, in welchem gesprochen wird über die großen fruchtbringenden Angelegenheiten der Menschheit, das sei das Ziel gewesen der Geister, die jene Epoche begannen. – Das wollte jener Literarhistoriker sagen, indem er betonte: Es kam in das künstlerisch-dichterische Leben hinein ästhetisches Gewissen.

Warum konnte denn ein solcher Ausspruch eine Bedeutung haben für eine Seele, die hinhorchen wollte auf die Rätsel des Daseins, wie sie sich in diesem oder jenem Menschenkopf spiegeln? Aus dem Grunde konnte ein solcher Ausdruck eine Bedeutung gewinnen, weil die Kunstauffassung geadelt werden sollte, indem sie mit einem Ausdruck belegt wurde, über dessen Bedeutung für alles Menschendasein, für alle Menschenwürde und Menschenbestimmung kein Zweifel bestehen kann. Mit einem Ausdruck sollte der Ernst des künstlerischen Wirkens belegt werden, über dessen Bedeutung sozusagen eine Diskussion ausgeschlossen ist. Und es ist etwas daran, wenn wir davon sprechen, daß in irgendeiner Angelegenheit jene Seelenerlebnisse eine Bedeutung haben, die wir mit dem Ausdruck «Gewissen» bezeichnen, weil wir dadurch gleichsam die betreffenden Angelegenheiten hinaufheben wollen zu einer Sphäre, in der sie geadelt werden. Das heißt mit anderen Worten: Die menschliche Seele verspürt, wenn der Ausdruck «Gewis-

sen» ausgesprochen wird, daß etwas berührt wird von dem Wertvollsten im menschlichen Seelenleben, etwas von dem, was einen Mangel bedeuten würde für dieses Seelenleben, wenn es nicht in ihm vorhanden wäre. Und wie oft ist gesagt worden, um das Große und Bedeutungsvolle dessen zu charakterisieren, was mit dem Wort «Gewissen» bezeichnet wird – ganz gleichgültig, ob das der andere bildlich oder wirklich versteht: Was sich als Gewissen ankündigt in der menschlichen Seele, ist die Stimme Gottes in dieser Seele. Und man wird auch kaum finden, daß es irgendeinen Menschen geben kann, wenn er auch noch so wenig über höhere geistige Angelegenheiten nachzudenken bereit ist, der nicht irgendeinen Begriff sich von dem gemacht hätte, was man gemeinhin das «Gewissen» nennt. Ein jeder hat ja so ungefähr das Gefühl: Was es auch sein mag, es ist eine Stimme, die mit einer unwiderleglichen Gewalt in der einzelnen Menschenbrust Entscheidungen trifft über das, was gut und was schlecht oder böse ist; über das, was getan werden soll, damit der Mensch mit sich selber einverstanden sein kann, und was unterlassen werden muß, damit der Mensch nicht an den Punkt kommt, wo er sich selber in gewissem Sinne mit Verachtung behandeln muß. Daher können wir sagen: Das Gewissen erscheint jeder einzelnen Menschenseele als etwas Heiliges in der Menschenbrust, als etwas, worüber es verhältnismäßig sogar leicht ist, irgendeine Ansicht zu gewinnen.

Anders allerdings stellt sich die Sache, wenn wir ein wenig die menschliche Geschichte und das menschliche Geistesleben betrachten. Wer würde denn nicht, wenn er eine solche geistige Angelegenheit ins Auge faßt, und wenn er tiefer zu sehen sich bemüht, ein wenig Umschau halten bei denen, wo er ein Wissen darüber voraussetzen

kann: bei den Philosophen? Allerdings würde es ihm da gegenüber einer solchen Angelegenheit so ergehen wie gegenüber so vielen anderen Menschheitsangelegenheiten: Die Erklärungen, die man bei den verschiedenen Philosophen über das Gewissen findet, unterscheiden sich, wenigstens scheinbar, beträchtlich voneinander, wenn sie auch immer einen mehr oder weniger dunklen Kern enthalten, der überall gleich ist. Aber das wäre nicht das Schlimmste. Wer sich recht viel Mühe geben wollte, die verschiedenen Philosophen alter und neuerer Zeit zu fragen, was sie unter dem Gewissen verstanden haben, der würde finden, daß er mancherlei recht schöne Sätze bekäme – auch mancherlei recht schwer verständliche Sätze –, daß er aber nichts Rechtes träfe, von dem er sich sagen könnte, daß es vollständig und zweifellos dasjenige zum Ausdruck brächte, wovon er fühlt: das ist das Gewissen! – Es würde allerdings heute viel zu weit führen, würde ich Ihnen eine Blütenlese geben von dem, was als die verschiedenen Erklärungen über das Gewissen Jahrhunderte hindurch von seiten gerade der philosophischen Führer der Menschheit gesagt worden ist. Da könnte hingewiesen werden darauf, daß etwa von dem ersten Drittel des Mittelalters an und dann durch die ganze mittelalterliche Philosophie hindurch, wenn vom Gewissen die Rede war, immer gesagt worden ist, das Gewissen sei eine Kraft der menschlichen Seele, welche fähig ist, unmittelbar Aussagen zu machen über das, was der Mensch tun und lassen soll. Aber – so sagen zum Beispiel die Philosophen des Mittelalters – es liegt diesem Kraftmoment in der menschlichen Seele noch etwas anderes zugrunde, noch etwas Feineres als das Gewissen selber. Eine Persönlichkeit, deren Name hier auch schon öfter genannt worden ist, *Meister Eckhart* spricht davon,

daß dem Gewissen zugrunde läge ein ganz kleiner Funke, der gleichsam als ein Ewiges in die Menschenseele gelegt worden ist, und der mit einer unwiderstehlichen Gewalt, wenn er vernommen wird, anzeigt die Gesetze des Guten und des Bösen.

Wenn wir dann in die neue Zeit heraufkommen, finden wir wieder die verschiedensten Erklärungen über das Gewissen; darunter auch solche, welche einen eigentümlichen Eindruck hervorrufen müssen, weil sie deutlich an der Stirn geschrieben tragen, daß sie den ganzen Ernst jener inneren Gottesstimme, die wir das Gewissen nennen, eigentlich nicht zum Ausdruck bringen. Es gibt Philosophen, welche davon sprechen, daß das Gewissen eigentlich etwas sei, was der Mensch sich dadurch erringt, daß er immer mehr und mehr Lebenserfahrungen in seine Seele aufnimmt, immer mehr und mehr erlebt, was für ihn nützlich, schädlich, vervollkommnend und so weiter ist oder nicht. Und aus dieser Summe von Erfahrungen bilde sich sozusagen der Niederschlag eines Urteils, das dann spräche: Tue das, tue das nicht! – Es gibt andere Philosophen, welche dem Gewissen wiederum die höchste Lobrede gehalten haben, die man ihm nur halten kann. Zu diesen letzten gehört der große deutsche Philosoph *Johann Gottlieb Fichte,* der, wenn er auf das Grundprinzip alles menschlichen Denkens und Seins hinweisen wollte, vor allen Dingen auf das menschliche Ich hindeutete, aber nicht auf das vergängliche, persönliche Ich, sondern auf den ewigen Grundkern im Menschen. Er wies zugleich darauf hin, daß das Höchste, was der Mensch erleben kann in seinem Ich, das Gewissen sei. Und er sprach es geradezu aus, daß der Mensch nichts Höheres erleben könne als das Urteil in sich: Das mußt du tun, weil es deinem Gewissen wider-

spräche, es nicht zu tun. Darüber könne man, was Majestät, was Adel des Urteils betrifft, überhaupt nicht hinausgehen. Und wenn Fichte gerade der Philosoph ist, der am allerstärksten von allen Philosophen auf die Kraft und Bedeutung des menschlichen Ich hingewiesen hat, so ist es charakteristisch, daß er als den bedeutendsten Impuls im menschlichen Ich wiederum das Gewissen hinstellt.

Je mehr wir allerdings dann in die neuere Zeit hinaufkommen, und je mehr sich das Denken einem materialistischen Grundcharakter nähert, desto mehr finden wir, daß das Gewissen – nicht für die menschliche Brust und nicht für das menschliche Herz, wohl aber für das Denken der mehr oder weniger materialistisch angehauchten Philosophen – in seiner Majestät sehr stark herabgedrückt wird. Nur durch ein Beispiel soll das beleuchtet werden.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gibt es einen Philosophen, der ganz gewiß in bezug auf Vornehmheit der Seele, in bezug auf menschliches, harmonisiertes Fühlen, in bezug auf Weitherzigkeit der Gesinnung zu den schönsten und herrlichsten Persönlichkeiten gehört. Er ist heute schon wenig mehr genannt: ich meine *Bartholomäus Carneri*. Wenn Sie seine Schriften durchgehen, finden Sie trotz der Vornehmheit seiner Denkweise, trotz der Weitherzigkeit seiner Gesinnung, weil er ganz angehaucht war von der materialistischen Denkweise seines Jahrhunderts, daß er das Gewissen so charakterisiert: Was können wir uns unter dem Gewissen vorstellen? Es ist doch im Grunde genommen nichts anderes als eine Summe von Gewohnheiten und anerzogenen Urteilen, die wir in der ersten Jugend aufgenommen haben, die uns eingeprägt sind durch Erziehung

und Leben, deren wir uns nicht mehr genau bewußt sind. Aus unseren anerzogenen Gewohnheiten heraus spricht es: «Das sollst du tun – das sollst du nicht tun!»

Also auf die äußeren Lebenserfahrungen und Lebensgewohnheiten, und zwar auf die engumschränktesten, wird hier der ganze Umfang des Gewissens zurückgeführt. Ja andere, noch mehr materialistisch angehauchte Philosophen des 19. Jahrhunderts sind noch weiter gegangen. Und interessant ist in dieser Beziehung die Schrift eines Philosophen, der in seiner mittleren Zeit auf Friedrich Nietzsche einen großen Einfluß gehabt hat: *Paul Rée.* Von ihm gibt es eine Schrift über die Entstehung des Gewissens. Sie ist interessant, nicht weil man auch nur in einem einzigen Satze beistimmen könnte, sondern als ein Symptom für die Anschauungen unserer ganzen Zeit. Darin wird ungefähr ausgeführt – seien wir uns bewußt, wenn man etwas kurz sagen und mit ein paar scharfen Linien darstellen muß, wird es dadurch in manchen Einzelheiten etwas verzerrt werden müssen –: Die Menschheit hat sich in bezug auf alle Eigenschaften entwickelt, also auch in bezug auf das Gewissen. Ursprünglich hatten die Menschen das überhaupt nicht, was wir das Gewissen nennen. Das ist nur ein Vorurteil, und zwar eines der gewaltigsten, wenn man das Gewissen für etwas Ewiges hält. Ursprünglich ist so etwas wie eine Stimme, die uns sagt: «Das sollst du tun – das sollst du nicht tun!», eine Stimme, die wir als das Gewissen bezeichnen – so meint Paul Rée –, überhaupt nicht vorhanden gewesen. Aber es entwickelte sich das, was wir den Rachetrieb nennen könnten. Das war das Ursprünglichste. Wenn einem irgend etwas angetan war, entwickelte sich der Rachetrieb, dasjenige wieder zurückzugeben, was einem angetan worden war. Und

durch die Komplikation der Lebensverhältnisse kam es dahin, daß in sozialen Verbänden die Rache den Mächten übergeben wurde, denen man die Ausführung übertrug. So gewöhnte sich der Mensch daran, zu glauben, daß auf jede Tat, durch die ein anderer geschädigt wird, etwas folgen müsse, was man früher «Rache» genannt hat. So bildete sich das Urteil heraus, daß gewisse Taten, die schlimme Folgen haben, ausgeglichen werden müssen durch andere Taten. Und aus der Weiterbildung dieses Urteils entstand dann ein Zusammenhang zwischen gewissen Gefühlen, die der Mensch haben kann, wenn eine Tat getan ist, oder selbst, wenn er in die Versuchung kommt, etwas zu tun. Das hat der Mensch vergessen, daß ursprünglich der Rachetrieb lebendig war; das aber hat sich festgesetzt im Gefühl, daß eine Handlung folgen müsse als Ausgleich auf eine schädigende Tat. So glaubt der Mensch jetzt, daß eine «innere Stimme» spräche, während es in Wahrheit nur die nach innen verschlagene Stimme des Rachetriebes ist. – Da haben wir einen extremen Fall, dadurch extrem, weil durch eine solche Auseinandersetzung das Gewissen als eine vollständige Illusion hingestellt wird.

Aber auf der anderen Seite müssen wir doch wieder zugestehen, daß auch jene Menschen viel zu weit gehen, welche behaupten, das Gewissen sei etwas, was als eine Tatsache immer vorhanden gewesen sei, solange es überhaupt Menschen auf der Erde gäbe, daß es sozusagen etwas Ewiges sei. Indem sowohl dort, wo mehr geistig gedacht wird, wie auch dort, wo man das Gewissen als reine Illusion erklärt, Fehler gemacht werden, ist eine Verständigung auf diesem Gebiete sehr schwierig, trotzdem es sich um eine alltägliche, aber alltäglich-heilige Sache unseres menschlichen Innern handelt. Schon durch

eine Umschau bei den Philosophen könnte man entnehmen, daß über das Gewissen selbst bei den besten unserer menschlichen Persönlichkeiten früher anders gedacht worden ist, als wir es heute müssen. Es ist mit Recht hingewiesen worden von Leuten, die doch etwas tiefer sehen in solchen Sachen, daß wir zum Beispiel bei einer so hehren Persönlichkeit wie *Sokrates* im Grunde genommen gar nicht so etwas finden wie das, was wir heute als «Gewissen» bezeichnen. Denn wenn wir sagen: das Gewissen ist eine Stimme, welche selbst in der Brust des naivsten Menschen spricht und die wie mit göttlich-heiligem Impuls sagt: «Dies sollst du tun! das sollst du lassen!» so nimmt sich demgegenüber die von Sokrates gemachte und dann auf *Plato* übergegangene Behauptung doch etwas anders aus. Beide behaupten, daß Tugend etwas sei, was lehrbar sei, was man lernen könne. Sokrates will also sagen: Wenn der Mensch sich klare Begriffe bildet über das, was er tun oder nicht tun soll, so kann er durch Lernen, durch ein Wissen von der Tugend dazu kommen, allmählich tugendhaft zu handeln.

Wer nun auf dem heutigen Begriff des Gewissens feststeht, könnte dagegen einwenden: Das wäre eigentlich recht schlimm, wenn man erst abwarten müßte, bis man gelernt hat, was gut oder schlecht ist, um zu einem tugendhaften Handeln zu kommen. Das Gewissen ist etwas, was mit viel elementarerer Gewalt in der menschlichen Seele spricht – und längst im einzelnen Falle vernehmbar spricht: «Das sollst du tun und das lassen!» bevor wir uns die höheren Ideen gebildet haben über das, was gut und böse ist, bevor wir also eine Morallehre aufgenommen haben. Und Gewissen ist etwas, was eine gewisse Ruhe in die menschliche Seele einziehen läßt, wenn der Mensch sich sagen kann: Du hast etwas getan,

womit du einverstanden sein kannst. Schlimm wäre es – so kann mancher sagen –, wenn wir erst viel lernen müßten über Wesen und Charakter der Tugend, um zu einer Zustimmung über unser Handeln kommen zu wollen. – Deshalb können wir sagen: Jener Philosoph, zu dem wir wie zu einem Märtyrer der Philosophie aufsehen, der durch seinen Tod geadelt und gekrönt hat sein philosophisches Werk, Sokrates, er stellt uns einen Tugendbegriff hin, der sich schwer mit dem heutigen Begriff vom Gewissen vereinigen läßt. Und selbst bei den späteren griechischen Denkern wird immer noch gesagt, daß man sich durch Lernen in der Tugend vervollkommnen könne; was im Grunde der ursprünglichen elementaren Macht des Gewissens widersprechen würde.

Woher kann es nun kommen, daß eine so hehre und gewaltig erscheinende Persönlichkeit wie Sokrates eigentlich den Begriff, den wir uns heute vom Gewissen machen, noch nicht kennt, trotzdem wir fühlen, wenn wir an Sokrates herantreten, so wie ihn uns Plato als Unterredner darstellt, daß aus seinen Worten der reinste Moralsinn, die höchste Tugendkraft spricht? Das kommt von nichts anderem her als davon, daß selbst diejenigen Begriffe, Vorstellungen und inneren Seelenerlebnisse, die heute der Mensch so fühlt, als wären sie ihm gleichsam eingeboren, auch im Laufe der Zeit von der Menschenseele erst errungen worden sind. Wer zurückgeht in das Geistesleben der Menschheit, der wird allerdings finden, daß der Begriff des Gewissens und das Gefühl vom Gewissen in den alten Zeiten – auch beim griechischen Volke – nicht in derselben Art vorhanden waren, wie sie heute gedacht und gefühlt werden. *Entstanden* ist der Begriff des Gewissens. Aber nicht auf so leichte Weise

durch äußere Erfahrung und äußere Wissenschaft kann der Mensch etwas lernen über die Entstehung des Gewissens, wie es etwa durch Paul Rée versucht worden ist; sondern da muß schon tiefer hineingeleuchtet werden in die menschliche Seele.

Nun haben wir es in diesem Winter gerade als Aufgabe dieser Vorträge betrachtet, in das Gefüge der menschlichen Seele tiefer hineinzuleuchten, und zwar mit jenem Lichte, das entnommen ist einer Entwickelung der menschlichen Seele zu höheren Erkenntisfähigkeiten hinauf. Es wurde ja alles Seelenleben so dargestellt, wie es sich zeigt dem geöffneten Auge des Sehers, jenem Auge, das nicht nur die äußere Sinneswelt sieht und sich nicht nur ein Wissen erringt von der Sinneswelt, sondern das hinter den Schleier der Sinneswelt in die Region schaut, wo die eigentlichen Ursprünge der Sinneswelt liegen: in die geistigen Untergründe dieser Sinneswelt. Und auf der anderen Seite wurde wiederholt darauf hingewiesen – zum Beispiel in dem Vortrage «Was ist Mystik?» –, wie über dasjenige hinaus, was uns im Alltagsleben als unser Seelenleben erscheint, das seherische Bewußtsein in tiefere Regionen der Seele hineinführt. Wir glauben im gewöhnlichen Leben der Seele schon tiefere Untergründe zu erkennen, wenn wir in uns selber blicken und die Gedanken-, Gefühls- und Willenserlebnisse finden. Es ist aber darauf hingewiesen worden, wie das, was sich unserer Seele im tagwachenden Zustand zeigt, im Grunde nur die Außenseite für das eigentlich Geistige ist. Geradeso wie wir hinter den Schleier des Daseins schauen müssen, wenn wir dessen Untergründe finden wollen, hinter das, was uns unsere Augen zeigen, was uns unsere Ohren hören lassen, was uns unser Verstand durch das Gehirn erkennen läßt, so müssen wir hinter unser Den-

ken, Fühlen und Wollen schauen, auch hinter die Gründe dessen, was wir in unserem Innern als das gewöhnliche Seelenleben haben, wenn wir die eigentlichen Ursachen, die geistigen Untergründe unseres eigenen Lebens kennenlernen wollen.

Von solchen Gesichtspunkten sind wir ausgegangen, um das menschliche Seelenleben in seinen mancherlei Verzweigungen zu beleuchten. Das hat sich uns herausgestellt, daß dieses menschliche Seelenleben in drei voneinander zu unterscheidenden Gebieten zu betrachten ist – wohl gemerkt, ich sage nicht «zu trennenden Gebieten»! Als das unterste Glied des Seelenlebens hat sich uns die Empfindungsseele dargestellt. Bei einem Menschen, der noch ganz hingegeben ist seinen Trieben, Begierden und Leidenschaften, der es noch nicht dahin gebracht hat, seine Affekte und Leidenschaften zu läutern und zu reinigen und von seinem Ich aus Herr über sie zu werden, sprechen wir davon, daß die Empfindungsseele das Übergewicht hat. Wenn der Mensch dann immer mehr und mehr Herr wird über Triebe, Begierden und Leidenschaften, dann zeigt sich uns ein höheres Seelenglied: die Verstandes- oder Gemütsseele. Darin macht sich geltend, was im Menschen lebt als Wahrheitssinn, als Mitgefühl mit anderen Menschen und dergleichen. Die Verstandesseele entwickelt sich aus der Empfindungsseele heraus. Und das höchste Seelenglied, zu dem sich der Mensch zunächst aufschwingen kann – er wird in der Zukunft noch höhere Glieder entwickeln –, haben wir die Bewußtseinsseele genannt. Während der Mensch in der Empfindungsseele das, was als äußere Eindrücke von außen auf ihn wirkt, mit seinen Trieben und Leidenschaften beantwortet, steigt er in seine Gemütsseele hinauf, um, ohne lediglich auf Triebe und

Leidenschaften zu hören, die Eindrücke der Welt zu beantworten. Wenn er seine Triebe, Begierden und Leidenschaften läutert, entwickelt sich die Verstandesseele. Wenn er dann mit dem, was er sich in seinem Innern erobert hat, wiederum herantritt an die äußere Welt, wenn er sich innerlich Vorstellungen erworben hat, um die Welt zu begreifen, und sich sagt: Meine Vorstellungen und Begriffe sind dazu da, um mir die Welt verständlich zu machen, – wenn er gleichsam wieder aus sich herausgeht, um sich ein Bewußtsein zu erwerben von dem, was draußen in der Welt vorhanden ist, dann steigt er hinauf zur Bewußtseinsseele.

Was ist es, was sich in der menschlichen Seele durch diese drei Seelenglieder hinaufarbeitet? – Das ist das menschliche Ich, jener Einheitspunkt des menschlichen Innern, durch den alles zusammengehalten wird, was gleichsam wie auf drei Saiten des Seelenlebens spielt, indem es sie in der verschiedensten Weise zusammenklingen läßt, konsonierend oder dissonierend. Diese Gewalt im Innern, die sich dadurch geltend macht, daß sie die Begriffe wieder verbindet mit den Dingen der Welt, nennen wir das menschliche Ich, das anwesend ist in allen drei Seelengliedern wie ein innerer Künstler, der auf dem menschlichen Seelenwesen spielt wie auf drei Saiten. Aber was wir so sehen wie eine Art inneren Spiels des Ich innerhalb unserer Seelenglieder, das hat sich doch erst nach und nach entwickelt. Ja, die ganze Art des jetzigen Bewußtseins hat sich erst nach und nach entwickelt. Und wir verstehen am besten, wie dieses menschliche Bewußtsein und das heutige menschliche Seelenleben sich aus der Urzeit hereinentwickelt haben, wenn wir ein wenig hinweisen auf das, was aus dem Menschen in der Zukunft werden kann, und was schon

heute aus ihm werden kann, wenn er aus der Bewußtseinsseele heraus seine Seele entwickelt eben zu dem, was wir ein höheres, seherisches Bewußtsein nennen können.

Die gewöhnliche Bewußtseinsseele läßt uns nur jene Außenwelt begreifen, welche dem Sinnesleben gegenübersteht. Wenn der Mensch hinter den Schleier der Sinnenwelt dringen will, muß er sein Seelenleben höher hinaufentwickeln, muß er die Entwickelung in sich selber fortsetzen. Dann macht er die große Erfahrung, daß es so etwas gibt wie eine Erweckung der Seele, etwas, was sich vergleichen läßt im niederen Seelenleben mit der Operation eines Blindgeborenen, der vorher nichts gewußt hat von Licht und Farben und nachher hereinbrechen sieht die lichtvolle, farbige Welt. So ist es mit dem, der durch die entsprechenden Methoden seine Seele zu höherer Entwickelung bringt und der dann den Augenblick erlebt, wo das, was sonst nicht genannt wird in unserer Umgebung, was uns aber immer umschwirrt, hereintritt als eine Fülle von Wesenheiten und Tatsachen in unserem Seelenleben, weil wir uns ein neues Organ erworben haben.

Wenn sich der Mensch bewußt durch Schulung zu solchem Sehertum entwickelt, nimmt er sein volles Ich in dieses Sehertum mit hinauf; das heißt, er bewegt sich innerhalb der geistigen Wesenheiten und Tatsachen, die unserer sinnlichen Welt zugrunde liegen, so wie er sich zwischen Tischen und Stühlen in der Sinnenwelt bewegt. Was ihn als sein früheres Ich geleitet hat durch Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewußtseinsseele, das nimmt er in eine höhere Region des menschlichen Seelenlebens mit hinauf.

Wenden wir jetzt von dem hellseherischen Bewußt-

sein, das durchleuchtet und durchglüht ist vom Ich des Menschen, den Blick wieder zurück auf das gewöhnliche Seelenleben. In der verschiedensten Weise lebt das Ich des Menschen in drei Seelengliedern. Haben wir einen Menschen, der ganz und gar in den Trieben, Begierden und Leidenschaften lebt, die in seiner Empfindungsseele aufsteigen, ohne daß er im Grunde etwas dazu tut, so sagen wir: er ist hingegeben an seine Empfindungsseele, und das Ich ist noch sehr schwach in ihm tätig. Da hat das Ich keine besondere Gewalt; es folgt sozusagen den Trieben, Begierden und Leidenschaften der Empfindungsseele. Wir können sagen: Innerhalb jener Gewalten, die wie die Meereswogen der Seele auftauchen aus der Empfindungsseele, steht als eine schwache Leuchte das Ich da und vermag noch wenig gegenüber dem Wogen der Triebe und Willensimpulse. – Freier und selbständiger arbeitet das Ich schon in der Verstandesseele oder Gemütsseele. Da kommt der Mensch schon mehr zu sich, weil die Verstandesseele sich nur dadurch entwickeln kann, daß der Mensch das, was er in seiner Empfindungsseele innerlich erlebt, im ruhigen, inneren Seelenleben verarbeitet. Der Mensch kommt in der Verstandesseele zu seinem Ich, das heißt zu sich selber. Das Ich wird immer leuchtender und leuchtender und kommt dann zur vollständigen Klarheit, so daß der Mensch sich sagen kann: Ich habe mich erfaßt! Ich bin zum eigentlichen Selbstbewußtsein gekommen! Zu dieser Klarheit kann das Ich erst in der Bewußtseinsseele kommen. Da zeigt sich die vordringende Stärke des Ich, wenn wir hinaufdringen von der Empfindungsseele durch die Verstandesseele zur Bewußtseinsseele.

Wenn sich aber der Mensch in seinem Ich über die Bewußtseinsseele hinausentwickeln kann zum hellsich-

tigen Bewußtsein, gleichsam zu höheren Seelengliedern, so werden wir es auch begreiflich finden, wenn der Seher, zurückblickend in die Menschheitsentwickelung, uns sagt: Geradeso wie das Ich hinaufsteigt zu höheren Seelengliedern, so ist es auch in die Empfindungsseele hineingekommen von einem untergeordneten Gliede der Menschennatur. – Wir haben schon darauf hingewiesen, wie die Gesamtheit des menschlichen Innern – Empfindungsseele, Verstandes- oder Gemütsseele und Bewußtseinsseele – sich entwickelt in der Gesamtheit der menschlichen Hüllen, die wir bezeichnen als physischen Leib, Ätherleib und astralischen Leib oder Empfindungsleib. Muß es da nicht begreiflich erscheinen, wenn nun die Geisteswissenschaft uns zeigt, daß das Ich, bevor es sich hinaufentwickelt hat durch die Empfindungsseele bis zur Bewußtseinsseele, eigentlich in untergeordneten, noch wenig seelischen Gliedern des Menschen, in den äußeren menschlichen Hüllen tätig war? Bevor das Ich in der Empfindungsseele war, war es im Empfindungsleib tätig; noch früher im Ätherleib und im physischen Leib. Da war es noch mehr ein solches Ich, das den Menschen von außen lenkte und leitete. Wenn wir uns von dieser Wirksamkeit eine Vorstellung machen wollen, können wir etwa sagen: Wenn wir den Menschen vor uns haben in seinen drei Hüllen, sehen wir das Ich wirksam, indem es den Menschen leitet und lenkt. Aber da ist der Mensch noch nicht fähig, zu sich Ich zu sagen, noch nicht fähig, in sich selber seinen Wesensmittelpunkt zu finden. Da kommen wir zu einem Ich, das noch in dem Dunkel des Leibeslebens waltet. Aber legen wir uns jetzt die Frage vor: Ist dieses Ich, das in dieser urfernen Vergangenheit im Menschen gewaltet hat und die äußere Leiblichkeit aufgebaut hat, eigentlich unvoll-

kommener zu denken als dasjenige Ich, das wir heute selbst in unserer Seele tragen?

Wir blicken heute auf unser Ich als auf den eigentlichen inneren Sammelpunkt unseres Wesens, das uns als Menschen unsere Innerlichkeit gibt, und das sich in Zukunft durch Schulung in unendlicher Weise vervollkommnen kann. Wir sehen in ihm den Inbegriff unserer menschlichen Wesenheit und zugleich dasjenige, was uns Gewähr gibt für unsere Menschenwürde. Als wir nun dieses Ich noch nicht spürten, als es noch an uns arbeitete aus den dunklen geistigen Gewalten der Welt heraus, war es da unvollkommener, als es jetzt in uns ist? – Das könnte nur derjenige sagen, der bloß abstrakt denken wollte.

Wir blicken zum Beispiel auf unseren physischen Leib als auf etwas, was in urferner Vergangenheit aus der geistigen Welt heraus gebildet worden ist, das aber doch da sein mußte, damit die Seele darinnen wohnen kann. Nur materialistischer Sinn könnte glauben, daß dieser physische Leib nicht aus dem Geiste heraus ist. Aber wir blicken damit zugleich auf etwas, was als geistige Schöpfung demjenigen vorangehen mußte, was wir jetzt unser Innenleben nennen. Denn unser Innenleben muß während des Erdendaseins in einem Leibe wohnen, und der mußte vorher zubereitet sein. Wenn wir den Leib auch nur äußerlich betrachten, werden wir uns sagen müssen: Was ist dieser menschliche Leib doch für ein Wunderwerk an Vollkommenheit! Wer auch nur als Anatom oder Physiologe zum Beispiel das menschliche Herz anschaut in seinem Wunderbau, der wird sagen: Was ist aller menschlicher Verstand, was ist alle technische Geschicklichkeit, verglichen mit dem, was sich uns als Weisheit im Bau des menschlichen Herzens darstellt!

Was ist alle unsere Ingenieurtechnik, die Brückengerüste und dergleichen aufbaut, gegen das Gerüst des menschlichen Oberschenkelknochens, das sich uns darstellt als ein wunderbares Gerüst von hin- und hergehenden Balkenlagen, wenn wir es durch das Mikroskop betrachten! Es ist ein schier unermeßlicher Hochmut, wenn der Mensch glauben wollte, daß er auch nur im allergeringsten Grade das erreicht hätte, was als Weisheit hineingelegt ist in den Bau des äußeren physischen Leibes. Und wenn wir unser Seelenleben betrachten – gehen wir nur bis zu den Trieben, Begierden und Leidenschaften – und fragen wir: Wie wirken diese? Was tun wir nicht alles, um von unserem Innern heraus den weisheitsvoll organisierten Bau unseres Leibes zu untergraben? – dann wird der, der unbefangen das Weisheitswerk des menschlichen Hüllenbaues betrachtet, sagen müssen: Unendlich viel weiser ist der Bau unseres Leibes als das, was wir in unserem Innern tragen, von dem wir die Hoffnung hegen, daß es sich immer vollkommener gestalten wird, was aber heute im Grunde noch recht unvollkommen ist. – Aber nimmermehr können wir etwas anderes glauben, auch wenn wir nicht hellseherisch sind, wenn wir nur unbefangen das betrachten, was sich vor das äußere Auge hinstellt.

Muß nicht jene weisheitsvolle Tätigkeit, welche das leibliche Gehäuse des Menschen aufgebaut hat, damit dieses von einem Ich bewohnt werde, von derselben Natur und Wesenheit etwas haben, was das Ich selbst seiner Natur und Wesenheit nach ist? Müssen wir nicht das, was an unsern Hüllen gearbeitet hat, uns mit einem Ich-Charakter, nur mit einem unendlich vollkommeneren Ich-Charakter denken? Wir müssen sagen: Etwas, das mit unserem Ich verwandt ist, hat durch urferne

Zeiten hindurch gebaut an einem solchen Gehäuse, das von einem Ich bewohnt werden kann. – Wer das nicht glauben will, mag sich etwas anderes einbilden; aber er mag sich auch einbilden, daß ein menschliches Haus, das gebaut ist, damit ein Mensch darinnen wohnen kann, nicht von einem Menschengeiste aufgeführt worden ist, sondern sich durch bloße Naturkräfte zusammengefügt habe. Das eine ist so richtig wie das andere, wenn man es nur unbefangen betrachtet. Daher blicken wir auf eine urferne Vergangenheit, wo Geistiges mit einer unendlich vollkommenen Ich-Natur an unsern Hüllen gearbeitet hat, und da heraus arbeitete sich das Ich erst zum heutigen Bewußtsein herauf. Wie im Unterbewußten war es verborgen in Urzeiten in diesem Gehäuse.

Wenn wir diese Entwickelung betrachten seit jener urfernen Vergangenheit, wo das Ich wie im dunklen Mutterschoß der äußeren Hüllen drinnen war, so finden wir, daß es zwar von sich nichts wußte, dafür aber näher stand jenen geistigen Wesenheiten, die an unsern Hüllen gebaut haben, die mit dem Ich verwandt, aber nur unendlich vollkommener sind als das Ich selbst. Daher wird es begreiflich erscheinen, daß das Seher-Bewußtsein zurückweist auf eine Zeit, wo der Mensch zwar noch nicht das Ich-Bewußtsein hatte, aber dafür im Schoße des geistigen Lebens selber war, und wo auch das heutige Seelenleben ganz anders war, noch näher den Seelenkräften, aus denen das Ich hervorgegangen ist. Wenn wir zurückgehen in die Vergangenheit der Menschheitsentwickelung, finden wir auf dem Grunde aller menschlichen Entwickelung ein ursprüngliches hellsichtiges Bewußtsein, das nur nicht von einem Ich durchleuchtet war, sondern dumpf und traumhaft wirkte; und diesem Bewußtsein erst entsprießt das Ich des Menschen. Was

sich der Mensch *mit* seinem Ich erst in der Zukunft wieder erringen wird, das finden wir in jener urfernen Vergangenheit *ohne* das Ich. – Hellsichtiges Bewußtsein ist aber damit verbunden, daß der Mensch geistige Tatsachen und geistige Wesenheiten in seiner Umgebung sieht. Das ist es, was uns die Geisteswissenschaft zeigt: daß der Mensch, bevor er zum heutigen Bewußtsein gekommen ist, in seinem Seelenzustande in einem traumhaften Hellsehen war, wo er der geistigen Welt näher war, sie schaute, wenn auch nur in einer ähnlichen Weise wie im Traum. Das ist der Urzustand der Menschheit. Da war der Mensch, weil er eben noch nicht von einem Ich durchglüht war, noch nicht angewiesen, in seinem Innern zu bleiben, wenn er etwas Geistiges erblicken wollte, sondern da erblickte er das Geistige um sich herum und erblickte sich als Glied der geistigen Welt; und was er tat, hatte in seinem Anschauen noch einen geistigen Charakter. Wenn er etwas dachte, war es nicht so wie heute, wo der Mensch sagt: Jetzt denke ich! – sondern er hatte den Gedanken durch Hellsichtigkeit vor sich. Wenn er ein Gefühl zu entwickeln hatte, hatte er nicht nur in sein Inneres zu schauen, sondern das Gefühl war etwas, was ausstrahlte von ihm, wodurch er sich eingliederte in seine ganze geistige Umgebung.

So lebte der Mensch der Vorzeit in bezug auf seine Seele. Und aus diesem traumhaft-hellseherischen Bewußtsein mußte sich der Mensch entwickeln, um zu sich selber zu kommen, um jenen Mittelpunkt zu finden, der heute noch unvollkommen ist, der aber in der Zukunft immer vollkommener werden wird, wo der Mensch mit dem Ich in die geistige Welt hineinsteigen wird.

Wenn wir nun in jene Urzeiten der Menschheit zurückleuchten mit den Methoden, die wir hier charakteri-

siert haben, und welche dem hellseherischen Bewußtsein zur Verfügung stehen, was sagt uns dann der Seher über das ursprüngliche menschliche Bewußtsein, zum Beispiel wenn der Mensch eine schlimme Tat begangen hatte? Da stellte sich die schlimme Tat nicht dar als etwas, was der Mensch mit seinem Innern taxieren konnte, sondern er sah sie in ihrer ganzen Schädlichkeit und Schändlichkeit wie ein Gespenst vor seiner Seele stehen. Und wenn das Gefühl für die schlechte Tat in der Seele auftauchte, so war die Folge die, daß die betreffende Tat in ihrer Schändlichkeit als geistige Wirklichkeit an den Menschen herantrat. Da war der Mensch gleichsam umgeben von der Anschauung des Schlimmen seiner Tat.

Dann kam der Mensch immer mehr und mehr in die Zeit hinein, wo das alte traumhafte Hellsehen schwand und wo sich das Ich immer mehr und mehr geltend machte. Indem der Mensch seinen Mittelpunkt in seinem Innern fand, erlosch das alte Hellseherbewußtsein, dafür aber tauchte immer deutlicher das Selbstbewußtsein auf. Was er früher vor sich hatte als Anschauung seiner bösen Tat – und auch seiner guten Tat –, das wurde in sein Inneres verlegt. Es spiegelte sich gleichsam das, was er früher hellseherisch geschaut hatte, in seinem Innern.

Was waren das nun für Gestalten, die der Mensch im traumhaften Hellsehen erblickte als geistige Gegenbilder seiner schlechten Tat? Es war das, was ihm die geistigen Mächte seiner Umgebung zeigten als etwas, wodurch er die Weltordnung gestört, zerrüttet hatte. Das war im Grunde keine schlimme Wirkung im rechten Sinne des Wortes; es war eine heilsame Wirkung. Es war gleichsam die Gegenwirkung der Götter, die den Menschen emporheben wollten, indem sie ihm die Wirkung seiner Tat zeigten, um ihm zu ermöglichen, die schädliche Folge

seiner Tat zu beseitigen. So war es zwar etwas Furchtbares, wenn die Wirkung der schlimmen Tat vor dem Menschen stand, aber im Grunde war es eine heilsame Wirkung des Weltengrundes, aus dem der Mensch selbst herauskam. Als dann die Zeit kam, wo der Mensch in sich seinen Ich-Mittelpunkt fand, da wurde diese Anschauung in das Innere verlegt und trat als Wirkung seiner Tat im Spiegelbilde im Innern auf. Wenn unser Ich zuerst zum Vorschein kommt, ist es zunächst schwach innerhalb der Empfindungsseele vorhanden, und der Mensch muß sich langsam erst hinaufarbeiten, um das Ich nach und nach zur Vollkommenheit zu bringen. Fragen wir uns einmal: Was wäre geschehen in dem Augenblick der Entwickelung, als die hellseherische Anschauung der Taten des Menschen von außen verschwand, wenn nicht innerlich etwas aufgetreten wäre in dem noch schwachen Ich, was zugleich wie ein Gegenbild jener wohltätigen Wirkung erschien, die dem Menschen früher vor Augen trat, wenn er die Wirkung seiner Tat hellseherisch schaute?

Der Mensch hätte sein schwaches Ich gehabt; er wäre aber hin und her gerissen worden in der Empfindungsseele durch seine eigenen Leidenschaften wie in einem uferlosen, aufgepeitschten Meere. Was trat beim Menschen in diesem großen weltgeschichtlichen Augenblick aus dem Äußeren in das Innere? Wenn es der große Weltengeist war, der als heilsame Gegenwirkung die schädliche Wirkung einer Tat vor das hellseherische Bewußtsein stellte, der dem Menschen zeigte, was er auszubessern hatte, dann war es nachher auch dieser Weltengeist, der sich als ein Mächtiges im Innern des Menschen kundgab, als das Ich selber noch schwach war. So zog sich der früher in dem hellseherischen

Anschauen sprechende Weltengeist in das menschliche Innere in bezug auf dasjenige zurück, was er zur Korrektur der gestörten Weltordnung zu sagen hatte. Das Ich ist noch schwach. Über diesem Ich wacht aber der Weltengeist; und er läßt sich vernehmen als etwas, was jederzeit wachend über dem Ich steht und über das urteilt, worüber das Ich noch nicht urteilen könnte. Hinter diesem schwachen Ich steht etwas wie ein Abglanz des mächtigen Weltengeistes, der früher im hellsichtigen Bewußtsein dem Menschen die Wirkung seiner Taten gezeigt hatte.

So nahm der Mensch, als dann das alte Hellsehen hinschwand, von dem, was der Weltengeist selber wirkte, nur noch einen Abglanz in seinem Innern wahr. Dieser Abglanz des korrigierenden Weltengeistes, der neben dem Ich wachend steht, erschien dem Menschen als das ihn überwachende Gewissen! So sehen wir, daß es wahr ist, wenn ein naives Bewußtsein davon spricht, daß das Gewissen die Stimme des Gottes im Menschen sei. Aber wir sehen zugleich, daß uns die Geisteswissenschaft in der Entwickelung des Menschen den Moment zeigt, wo das Äußere in das Innere getreten ist, und wo das Gewissen entstanden ist.

Was ich jetzt gesagt habe, kann rein geschöpft werden aus den Anschauungen der geistigen Welt. Man braucht keine äußere Geschichte dazu; das muß ganz innerlich geschaut werden. Wer es schauen kann, der empfindet es als eine Wahrheit von unwiderleglicher Gewißheit. Fragen wir aber jetzt einmal aus einem Zeitbedürfnis heraus: Könnte uns vielleicht auch eine äußere Geschichte etwas zeigen, was sich wie eine Bestätigung dessen darstellt, was jetzt aus dem Tatbestand des inneren Schauens hervorgeholt ist?

Was aus Seherbewußtsein herrührt, kann man an den äußeren Tatsachen immer prüfen. Wer so etwas behauptet, braucht nicht besorgt zu sein, daß es den äußeren Tatsachen widerspricht. Nur ungenaues Prüfen könnte das vielleicht erleben. Aber es soll nur auf eines hingewiesen werden, was zeigen kann, wie die äußeren Tatsachen durchaus das bestätigen, was jetzt als ein Tatbestand aus dem hellsichtigen Bewußtsein hergeleitet worden ist.

Es ist gar nicht so lange her, wo wir den Augenblick der Entstehung des Gewissens wahrnehmen können. Wenn wir zurückgehen bis ins 5. und 6. Jahrhundert der vorchristlichen Zeitrechnung, treffen wir in Griechenland einen gewaltigen Dichter der griechischen Dramatik: *Äschylos.* Er stellt uns etwas sehr Merkwürdiges dar, merkwürdig aus dem Grunde, weil dasselbe später von einem anderen griechischen Dichter anders dargestellt worden ist. Äschylos stellt dar den aus Troja heimkehrenden Agamemnon, der beim Eintreffen in seiner Heimat von seiner Gattin Klytämnestra ermordet wird. Agamemnon wird gerächt von seinem Sohn Orest, der, nachdem ihm die Götter dazu den Rat gegeben haben, die Mutter tötet, die den Vater ermordet hat. Was ist nun die Folge dieser Tat für Orest? Durch die Wirkung des Muttermordes preßt sich aus seinem Innern etwas heraus – das wird uns bei Äschylos dargestellt –, was ihn fähig macht, das zu schauen, was während dieser Jahrhunderte normalerweise nicht mehr geschaut werden konnte; abnormalerweise läßt die Gewalt solcher Tat wie ein altes Erbstück noch einmal das alte Hellsehen erstehen. Orest konnte sagen: Apollo, der Gott selber ist es, der mir Recht gibt, daß ich meinen Vater an meiner Mutter gerächt habe. Alles, was ich getan habe, spricht

für mich. Aber das Blut der Mutter wirkt nach! Und im zweiten Teil der «Orestie» wird uns gewaltig dargestellt, wie das Erbstück des alten Hellsehens erwacht, wie sie herankommen, die Rachegöttinnen, die Erinnyen, die späteren Furien der Römer. Die äußere Gestalt der Wirkung des Muttermordes sieht Orest im traumhaften Hellsehen vor sich. Apoll selbst gibt ihm Recht; aber es gibt noch etwas Höheres. Das heißt: Äschylos wollte darauf hinweisen, daß es eine noch höhere Weltordnung gibt, und er konnte es nur zeigen, indem er Orest in diesem Augenblick hellsichtig werden läßt. Noch nicht ist Äschylos so weit, um das zu zeigen, was wir heute eine innere Stimme nennen. Aber, namentlich wenn man den Agamemnon studiert, sagt man: Äschylos ist bis zu dem Punkt gekommen, wo aus dem ganzen menschlichen Seelenleben so etwas herausquellen müßte wie das Gewissen; ganz so weit ist er nur noch nicht. Er stellt vor Orest hin, was noch nicht zum Gewissen geworden ist: die Bilder des traumhaften Hellsehens. Aber wir merken schon, wie er hart am Rande ist, zum Gewissen vorzudringen. Aus jedem Wort, das er zum Beispiel der Klytämnestra in den Mund legt, kann man förmlich herausfühlen: Jetzt sollte hingewiesen werden auf die Vorstellung, die wir mit dem Gewissen bezeichnen! Aber es kommt nicht dazu. In diesem Jahrhundert kann der große Dichter nur zeigen, wie früher schlechte Taten sich vor die menschliche Seele hingestellt haben.

Und nun gehen wir ein Menschenalter weiter; wir gehen von Äschylos über Sophokles zu *Euripides,* der nur kurze Zeit später denselben Tatbestand behandelt. Mit Recht ist von Forschern darauf hingewiesen worden – aber nur von der Geisteswissenschaft kann es ins rechte Licht gesetzt werden –, daß er den Tatbestand so

hinstellt, daß für die Auffassung des Orest, wenn von Traumbildern gesprochen wird, diese nur – ähnlich wie bei Shakespeare – etwas sind wie Schattenbilder des inneren Gewissens.

Da können wir gleichsam mit Händen greifen, wie das Gewissen für die Dichtkunst erobert wird. Wir sehen, wie Äschylos, der große Dichter, noch nicht vom Gewissen spricht, während Euripides, sein Nachfolger, schon davon spricht. Wenn wir dies vor Augen haben, können wir verstehen, warum menschliches Denken, menschliches irdisches Wissen auch nur ganz langsam sich hinaufarbeiten konnte zu einem Begriff vom Gewissen. Die Kraft, die im Gewissen wirkt, hat auch gewirkt in alten Zeiten, wo sich die Bilder, welche die Wirkungen der Taten des Menschen darstellten, dem hellseherischen Schauen zeigten. Es ist die Kraft nur von außen nach innen gezogen. Aber was gehörte dazu, um sie auch zu empfinden? Das Moralische hätte man auch haben können gleichsam als Niederschlag dessen, was das menschliche Bewußtsein schon früher hatte. Um aber diese Kraft als eine innere zu empfinden, mußte man die ganze menschliche Entwickelung mitmachen, die sich den Gewissensbegriff erst nach und nach erobert hat. In dieser Zeit sehen wir zum Beispiel den großen, hehren Denker Sokrates stehen. Warum sollte Sokrates nicht in der Lage sein, vor allem zu sprechen, wie sich der Mensch Tugenden aneignen kann? Warum sollten nicht seine Reden den tiefsten Eindruck machen können in bezug auf das, was sie uns als Moral vergegenwärtigen können? Und warum sollte nicht trotzdem für die Philosophie seiner Zeit der Gewissensbegriff noch nicht erobert worden sein, da wir doch sehen, wie in dieser Zeit die Menschenseele erst dazu drängt, den Gewissensbegriff als den

Gott, der im eigenen Innern spricht, zu entdecken? Wir werden es gerade begreiflich finden, daß Sokrates noch nicht vom Gewissen spricht, weil diese menschliche Seelenkraft damals erst von außen in das Innere hineingezogen ist.

Da sehen wir im Gewissen etwas, was sich mit dem Menschen heranentwickelt, was der Mensch sich erringt. Wie aber muß sich dieses Gewissen zeigen? Wo muß es sich am allerintensivsten darstellen als das, was es ist? Dort, wo der Mensch mit seinem Ich noch schwach in die Ich-Entwickelung hineingetreten ist! Das ist etwas, was wir nachweisen können in der menschlichen Entwickelung. In Griechenland selbst waren schon die Menschen etwas weiter, so daß dort die Ich-Entwickelung schon hinaufgelangt war bis zur Verstandesseele. Wenn wir aber von der griechischen Zeit zurückgehen – davon weiß die äußere Geschichte nichts, Plato und Aristoteles wußten es aus der hellseherischen Anschauung heraus –, wenn wir zu dem Ägyptertum und Chaldäertum kommen, so finden wir, daß selbst die höchste Kultur etwas ist, was nicht mit einem innerlich selbständigen Ich errungen wird. Was wir aus Ägyptens und Chaldäas Heiligtümern hervorgehen sehen, das unterscheidet sich gerade dadurch von der heutigen Wissenschaft, daß wir heute die Wissenschaft in der Bewußtseinsseele erfassen; in der vorgriechischen Zeit aber verdankte man alles den Eingebungen der Empfindungsseele. In Griechenland selber schreitet man dazu vor – und darauf beruht der Fortschritt –, daß sich das Ich hinaufentwickelt von der Empfindungsseele zur Verstandes- oder Gemütsseele. Wir leben heute in der Epoche der Entwickelung der Bewußtseinsseele. Innerhalb dieser Entwickelung tritt also das eigentliche Ich-Bewußtsein erst so recht auf.

Wer wahrhaftig die Menschheitsentwickelung betrachtet, kann geradezu verfolgen, wenn er von der orientalischen Kultur hinübergeht zur westlichen Kultur, daß das Fortschreiten der Menschheit so ist, daß ein immer größeres Freiheitsgefühl und eine immer größere Selbständigkeit auftritt. Während sich der Mensch früher ganz abhängig fühlte von dem, was ihm die Götter eingaben, tritt im Westen zuerst die Verinnerlichung der Kultur auf.

Das zeigt sich zum Beispiel daran, wie gerade Äschylos danach ringt, das Bewußtsein vom Ich heraufzuholen in die menschliche Seele. An der Grenze von Orient und Okzident sehen wir Äschylos stehen, das eine Auge nach dem Orient gerichtet, mit dem andern nach dem Okzident blickend, herausholend aus der menschlichen Seele, was sich später namentlich in der Vorstellung, dem Begriff des Gewissens zusammenfaßt. Wir sehen, wie Äschylos darnach ringt, aber noch nicht in der Lage ist, die neue Form des Gewissens dramatisch zu verkörpern. Wenn man nur immer vergleichen will, wirft man auch alles leicht durcheinander. Man muß nicht nur vergleichen, man muß auch unterscheiden. Das ist das Wesentliche, daß im Westen alles darauf angelegt war, das Ich heraufzuholen aus der Empfindungsseele in die Bewußtseinsseele. Dumpf beschlossen bleibt das Ich im Osten als ein Unfreies. Im Westen dagegen wachsen die Menschen heran, bei denen das Ich immer mehr sich hinaufringt in die Bewußtseinsseele. Wenn auch die Entwickelung zunächst so verläuft, daß das alte traumhafte Hellseherbewußtsein zum Schweigen gebracht wird, so ist doch alles dazu angelegt, das Ich aufzuwecken, und als Wächter des Ich, als die Gottesstimme im Innern, das Gewissen entstehen zu lassen. Und Äschylos ist der Eckstein zwischen der östlichen und der westlichen

Welt; er blickt mit einem Auge nach dem Osten, mit dem andern nach dem Westen. Daher verlief der Gang der Menschheitsentwickelung in der Weise, wie wir es eben sehen konnten.

In der östlichen Welt hatten sich die Menschen ein lebendiges Bewußtsein ihres Herkommens von dem göttlichen Weltengeiste bewahrt. Aus diesem Bewußtsein heraus konnten die Verständnisse gewonnen werden für das, was einige Jahrhunderte danach geschah, nachdem die Menschheit in vielen, wie in Äschylos, danach gerungen hatte, etwas zu finden, was im Innern als Gottesstimme spricht. Denn da hatte sich zugetragen, daß jener Impuls in die Menschheit trat, den wir bei aller Geistesbetrachtung in der Erd- und Menschheitsentwickelung ansehen müssen als den größten, der jemals gekommen ist, und den wir als den Christus-Impuls bezeichnen.

Durch den Christus-Impuls wurde die Menschheit erst in die Möglichkeit versetzt, zu begreifen, daß der Gott, der der Schöpfer der Dinge, der der Schöpfer auch der äußeren Hüllen des Menschen ist, in unserm Innern verstanden und begriffen werden kann. Nur dadurch, daß die Menschheit die Gott-Menschheit des Christus Jesus begriff, wurde sie fähig zu begreifen, daß der Gott etwas sein kann, was zu uns in unserm eigenen Innern sprechen kann. Damit der Mensch in seinem Innern finden konnte Gott-Natur, dazu war notwendig, daß als äußeres historisches Ereignis der Christus in die Menschheitsentwickelung hineintrat. Wäre nicht der Gott, der Christus, in dem Menschenleib des Jesus von Nazareth anwesend gewesen, hätte er nicht ein für allemal gezeigt, daß der Gott im Innern des Menschen erfaßt werden kann, weil er einmal in der Menschheit anwesend war, wäre er nicht als der Sieger über den Tod

angesehen worden in dem Mysterium von Golgatha, so hätte niemals der Mensch begreifen können die Innewohnung der Gottheit in seinem Innern. Wer behaupten wollte, daß der Mensch die innere Durchgottung begreifen könnte ohne einen äußeren historischen Christus Jesus, der mag auch behaupten, daß wir Augen hätten, wenn es keine Sonne gäbe in der Welt. Das wird ewig wahr bleiben, daß es eine Einseitigkeit ist, wenn Philosophen sagen: Ohne Augen könnten wir kein Licht sehen, also müssen wir das Licht von den Augen ableiten. – Einer solchen Vorstellung muß immer der Satz *Goethes* entgegengehalten werden: Das Auge sei am Lichte für das Licht gebildet! – Wenn keine Sonne den Raum durchleuchtete, würden sich nicht aus der menschlichen Organisation die Augen herausorganisiert haben. Die Augen sind Geschöpfe des Lichtes, und ohne die Sonne könnte nie ein Auge die Sonne wahrnehmen. Kein Auge ist fähig, die Sonne wahrzunehmen, ohne die Kraft zum Wahrnehmen erst von der Sonne erhalten zu haben. Ebensowenig gibt es ein inneres Begreifen und Erkennen der Christus-Natur ohne einen äußeren historischen Christus-Impuls. Was die Sonne ist im Weltenall für das Sehen, das ist der historische Christus Jesus für das, was wir die Durchdringung mit der Gott-Natur in uns selber nennen.

Um dies zu begreifen und zu verstehen, waren die Elemente gegeben in all dem, was vom Orient herüber kam; es mußte nur auf eine höhere Stufe gehoben werden. Die Elemente zum Begreifen des Gottes, der sich verbindet mit der Menschennatur, konnten sich allmählich entwickeln aus der orientalischen Strömung heraus. Begreifen, entgegennehmen, was dieser Impuls gebracht hat, dazu waren die Seelen im Westen reif, in jenem

Westen, wo sich am intensivsten das entwickelt hat, was aus der Außenwelt in die menschliche Innenwelt hineingestiegen ist, und was als Gewissen wacht über ein gewöhnliches schwaches Ich. So hat sich die Seelenkraft so vorbereitet, daß das Gewissen entstand, das nun sagt: In uns lebt der Gott, der denjenigen erschien, welche drüben im Osten die Welt hellseherisch durchschauen konnten; in uns lebt das Göttliche!

Aber was sich so vorbereitete, hätte nicht zum Bewußtsein kommen können, wenn nicht in diesem Hervorgehen des Gewissens selber schon der innerliche Gott wie in der Morgenröte vorausgesprochen hätte. So sehen wir, wie das äußere Verständnis für die Gottesidee des Christus Jesus im Orient geboren wird, wie ihm aber entgegenkommt im Westen, was das menschliche Bewußtsein als das Gewissen ausbildete. Wir sehen zum Beispiel, wie im Römertum gerade in der Zeit, als die christliche Zeitrechnung beginnt, immer mehr und mehr vom Gewissen gesprochen wird, und je weiter wir nach Westen kommen, desto deutlicher ist es im Keime, im Bewußtsein vorhanden.

So arbeiten Osten und Westen sich gegenseitig in die Hände. Wir sehen die Sonne der Christus-Natur im Osten aufgehen; und wir sehen, wie sich das Christus-Auge im menschlichen Gewissen vorbereitet im Westen, um den Christus zu verstehen. Daher sehen wir den Siegeszug des Christentums nicht nach Osten, sondern nach Westen hin sich entwickeln. Im Osten breitet sich dafür ein Religionsbekenntnis aus, das die letzte Konsequenz – wenn auch eine höchste – des Ostens ist: der Buddhismus ergreift die östliche Welt. Das Christentum ergreift die westliche Welt, weil sich das Christentum erst sein Organ im Westen geschaffen hat. Da sehen wir

das Christentum an das geknüpft, was dem Westen der allertiefste Kulturfaktor geworden ist: den Gewissensbegriff gegliedert an das Christentum.

Nicht durch eine äußerliche Geschichtsbetrachtung, sondern indem wir innerlich die Tatsachen betrachten, kommen wir allein zu einem Erkennen der Entwickelung. Was heute ausgesprochen ist, wird noch viele ungläubige Gemüter finden. Aber die Zeit drängt dazu, den Geist in der äußeren Erscheinung zu erkennen. Das vermag aber nur derjenige, der zunächst wenigstens diesen Geist dort zu erblicken vermag, wo er sich durch einen klar sprechenden Boten ankündigt. Das Volksbewußtsein sagt: Wenn das Gewissen spricht, spricht der Gott in der Seele. Das höchste geistige Bewußtsein zeigt uns: Wenn das Gewissen spricht, spricht wirklich der Weltengeist. Und die Geisteswissenschaft zeigt den Zusammenhang des Gewissens mit der größten Erscheinung in der Menschheitsentwickelung, mit dem Christus-Ereignis. Kein Wunder daher, wenn für das moderne Bewußtsein dasjenige, was mit dem Gewissensnamen belegt wird, dadurch geadelt wird, dadurch in eine höhere Sphäre hinaufgehoben wird. Wenn gesagt wird, es wird etwas aus «Gewissen» getan, so fühlt man, daß das als zum Wichtigsten der Menschheit gehörig betrachtet wird.

So zeigt sich uns auf ungezwungene Art, daß das menschliche Gemüt recht hat, wenn es vom Gewissen spricht als von dem «Gotte im Menschen». Und wenn Goethe sagt, daß es für den Menschen das Höchste sei, wenn sich «Gott-Natur ihm offenbare», so müssen wir uns klar sein, daß sich der Gott dem Menschen nur im Geiste offenbaren kann, wenn die Natur uns auf ihrer geistigen Grundlage erscheint. Daß sie uns so erscheinen

kann, dafür ist gesorgt in der Menschheitsentwickelung auf der einen Seite durch das Christus-Licht, das Licht von außen, und auf der andern Seite durch das göttliche Licht in uns selber, durch das Gewissen. Daher darf ein Charakter-Philosoph wie *Fichte* wirklich vom Gewissen sagen, daß es die höchste Stimme ist in unserm Innern. Daher haben wir auch das Bewußtsein, daß an diesem Gewissen unsere individuelle Würde hängt. Wir sind Menschen dadurch, daß wir ein Ich-Bewußtsein haben; und was sich im Gewissen uns zur Seite stellt, das stellt sich unserm Ich zur Seite. Das Gewissen ist daher auch etwas, was wir als ein heiligstes, individuelles Gut ansehen, in das uns keine äußere Welt hineinzureden hat, und wodurch wir Richtung und Ziel uns selber vorsetzen können. Daher ist das Gewissen für den Menschen etwas, was er als ein Allerheiligstes ansehen muß, von dem er weiß, es weist auf ein Höchstes, aber auch auf ein Unantastbares im menschlichen Innern hin. Da soll ihm niemand hineinsprechen, wo ihm sein Gewissen spricht!

So ist Gewissen auf der einen Seite eine Gewähr für den Zusammenhang mit den göttlichen Urkräften der Welt, und auf der andern Seite die Gewähr dafür, daß wir in unserm eigensten Individuellsten etwas haben, was wie ein Tropfen aus der Gottheit ausfließt. Und der Mensch kann wissen: Spricht das Gewissen in ihm, so spricht ein Gott!

DIE MISSION DER KUNST

Homer, Äschylos, Dante, Shakespeare, Goethe

Berlin, 12. Mai 1910

Die Betrachtungen dieses Winterzyklus über das menschliche Seelenleben sollen abgeschlossen werden und ausklingen mit einigem, was gerade im Zusammenhang mit den vorangegangenen Darstellungen gesagt werden kann über jenes Gebiet menschlichen Seelenlebens, in das sich hineinergießen so reiche, so gewaltige Schätze des menschlichen Innern. Es sollen unsere Betrachtungen ausklingen in einige Anschauungen über das Wesen und die Bedeutung der Kunst in der menschlichen Entwickelung. Und zwar, da das Gebiet der Kunst so umfassend ist, soll unsere Betrachtung angelehnt werden nur an die Entwickelung der Dichtkunst im Laufe der Menschheitsentwickelung, und auch da ist es wohl selbstverständlich, daß wir mit unseren Betrachtungen nur haltmachen können bei den höchsten Gipfeln des geistigen Lebens auf diesem Gebiete.

Man könnte nun sehr leicht die Frage aufwerfen: Was haben denn alle jene Seelenbetrachtungen, die wir im Verlaufe dieses Winters angestellt haben, und die vor allen Dingen darauf hinzielten, Wahrheit und Erkenntnis zu suchen über die geistige Welt, was haben alle diese Betrachtungen zu tun mit dem Gebiet menschlichen Schaffens, das sich vor allen Dingen ausleben will im Elemente der Schönheit? Und in unserer Zeit könnte sehr leicht der Standpunkt vertreten werden, daß alles, was sich durch Wissen und Erkennen auslebt, weit, weit

abstehen müsse von dem, was sich auslebt durch die Kunst. In fest umschriebenen Gesetzen der Erfahrung und der Logik – so glaubt man wohl – müsse alles Wissen und alle Wissenschaft wandeln; in mehr willkürlichen Gesetzen des Innern, des Herzens, der Phantasie bewege sich das künstlerische Element. Wahrheit und Schönheit werden gerade im Urteil unserer Zeitgenossen vielleicht weit, weit auseinandergerückt werden. Und dennoch: gerade die großen führenden Persönlichkeiten auf dem Gebiete des künstlerischen Schaffens haben immer gefühlt, daß sie mit wahrer Kunst etwas zum Ausdruck bringen wollen, was herausfließt aus denselben Quellen des Menschendaseins, ja aus den tiefsten Untergründen des Menschendaseins, wie auch Wissen und Erkenntnis.

Um nur einiges anzuführen, sei hingewiesen auf *Goethe,* der ja nicht nur ein Sucher nach dem Schönen war, sondern auch ein Sucher nach dem Wahren; der in seiner Jugend auf allen möglichen Wegen versuchte, sich Wissen von der Welt, Antwort auf die großen Rätselfragen des Daseins zu erwerben. Bevor Goethe seine italienische Reise angetreten hatte, die ihn zu einem Lande von ersehnten Idealen führen sollte, hatte er in Weimar mit seinen Freunden viel studiert, um seinem Ziel nach Erforschung der Wahrheit näher zu kommen, so zum Beispiel auch den Philosophen *Spinoza.* Und gewaltige Eindrücke hatten auf seine Seele die Ausführungen Spinozas über die Gottes-Idee gemacht; jene Ausführungen dieses neuzeitlichen Philosophen, der in allen Erscheinungen des Lebens die einheitliche Substanz sucht. Und Goethe glaubte mit *Merck* und anderen Freunden, aus Spinoza etwas zu vernehmen wie solche Töne, die aus allen uns umgebenden Erscheinungen ankündigen die

Quellen des Daseins, die ihm geben könnten etwas wie Befriedigung eines faustischen Strebens. Aber Goethes Geist war zu reich, zu inhaltvoll, um in den begrifflichen Auseinandersetzungen der Werke Spinozas ein ihm genügendes Bild von Wahrheit und Erkenntnis zu gewinnen. Was er da gefühlt hat, und was er eigentlich wollte nach den Sehnsüchten seines Herzens, das wird uns am klarsten, wenn wir ihn verfolgen während der italienischen Reise, wie er die großen Kunstwerke anschaut, die ihm einen Nachklang der Kunst des Altertums geben, und aus ihnen das herausfühlt, was er vergeblich zu fühlen gehofft hatte aus den Begriffen Spinozas. Deshalb schreibt er nach der Betrachtung dieser Kunstwerke an seine weimarischen Freunde: «So viel ist gewiß, die alten Künstler haben ebenso große Kenntnis der Natur und einen ebenso sichern Begriff von dem, was sich vorstellen läßt, und wie es vorgestellt werden muß, gehabt, als Homer. Leider ist die Anzahl der Kunstwerke der ersten Klasse gar zu klein. Wenn man aber auch diese sieht, so hat man nichts zu wünschen, als sie recht zu erkennen und dann in Frieden hinzufahren. Diese hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt da zusammen; da ist die Notwendigkeit, da ist Gott.» Er glaubte, wie er sagte, zu erkennen, daß die großen Künstler, die solches geschaffen haben, aus ihren Seelen heraus nach denselben Gesetzen verfuhren, nach denen die Natur selber verfährt. Was will das anders sagen, als daß Goethe glaubte zu erkennen, daß die Gesetze der Natur sich hinaufleben in die menschliche Seele und hier Kraft gewinnen, damit das, was sich auf andern Stufen als Gesetze der Natur im mineralischen,

pflanzlichen und tierischen Reich auslebt, wenn es seinen Durchgang genommen hat durch die Menschenseele, sich auslebt in den schaffenden Kräften dieser menschlichen Seele. Deshalb fühlte Goethe die wirkende Naturgesetzmäßigkeit wieder in diesen Kunstwerken und schrieb deshalb an seine weimarischen Freunde: «Alles Willkürliche, Eingebildete fällt da zusammen; da ist Notwendigkeit, da ist Gott!» Da sehen wir denn auch in einem solchen Augenblick Goethes Herz bewegt von der Anschauung, daß sich in der Kunst nur dann deren Höchstes offenbart, wenn sie herausquillt aus denselben Grundlagen, aus denen auch alles Wissen und alle Erkenntnis herausquillt. Und wir fühlen dann, wie tief es aus Goethes Seele gesprochen ist, wenn er später einmal den Ausspruch tut: «Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben!» So sieht Goethe in der Kunst eine Offenbarung von Naturgesetzen, eine Sprache, durch die ausgesprochen wird, was auf andere Weise durch die Erkenntnis erlangt wird in andern Forschungsgebieten.

Und wenn wir von Goethe zu einer neueren Persönlichkeit gehen, die ebenso suchte, eine Mission in die Kunst hineinzulegen und mit der Kunst der Menschheit etwas zu geben, was mit den Quellen des Daseins zusammenhängt – wenn wir zu *Richard Wagner* kommen, finden wir in seinen Schriften, in denen er sich selber klar zu werden versuchte über Wesen und Bedeutung des künstlerischen Schaffens, manche ähnlichen Andeutungen über die innere Verwandtschaft von Wahrheit und Schönheit, von Erkenntnis und Kunst. So sagt er mit Anlehnung an Beethovens Neunte Symphonie, daß etwas aus diesen Klängen tönt, was wie Offenbarung ist

aus einer andern Welt, und was doch so verschieden ist von all dem, was von uns in den bloß vernunftgemäßen oder logischen Formen aufgefaßt würde. Aber für diese Offenbarungen durch die Kunst gelte das eine zum mindesten: daß sie auf unsere Seele mit einer überzeugenden Kraft wirken und unsere Gefühle durchdringen mit einer Empfindung von Wahrheit, gegen welche eigentlich alles logisierende und bloß vernünftige Erkenntnisvermögen nicht aufkommen kann. Und ein andermal sagt Richard Wagner mit Bezug auf die symphonische Musik, daß aus den Instrumenten dieser Musik etwas herausklänge, wie wenn sie Organ wären der Schöpfungsgeheimnisse; denn sie offenbarten etwas wie die Urgefühle der Schöpfung, nach denen sich das Chaos ordnete, und die bei der Harmonisierung des Weltenchaos wirkten, lange bevor wohl ein menschliches Herz vorhanden gewesen sei, um diese Gefühle der Schöpfung zu vernehmen. – Also Wahrheit, eine geheimnisvolle Erkenntnis, eine Offenbarung, die sich dem an die Seite stellen kann, was man sonst Erkenntnis und Wissen nennt, sieht auch Richard Wagner in den Offenbarungen der Kunst.

Eines darf auch noch erwähnt werden: Wer im Sinne der Geisteswissenschaft vor die großen Kunstwerke der Menschheit tritt, der hat das Gefühl, daß aus ihnen etwas spricht, was eine andere Offenbarung ist des Wahrheitssuchens der Menschheit. Und der Geisteswissenschafter fühlt sich verwandt dem, was aus der Kunst spricht. Ja, es ist keine Übertreibung: Er fühlt sich den Offenbarungen des Künstlergeistes verwandter als so manchem, was sonst heute als sogenannte geistige Offenbarung leichten Herzens hingenommen wird.

Woher kommt es, daß wahrhaft künstlerische Persön-

lichkeiten der Kunst eine solche Mission zuschreiben, daß sich das Herz des Geisteswissenschafters so hingezogen fühlt gerade zu den geheimnisvollen Offenbarungen der großen Kunst?

Wir werden eindringen in das, was Antwort auf diese Fragen geben kann, wenn wir mancherlei von dem zusammenfassen und anwenden, was in den Vorträgen dieses Winterzyklus vor unsere Seele getreten ist.

Wenn wir die Bedeutung und Aufgabe der Kunst erkennen wollen in dem Sinne, mit dem wir es den ganzen Winter hindurch in diesen Vorträgen gehalten haben, daß wir uns Antwort geben – nicht nach menschlichen Meinungen und nach der Willkür unseres klügelnden Verstandes, sondern so, wie uns die Tatsachen der Welt- und der Menschheitsentwickelung selber antworten –, dann müssen wir die Frage, die wir haben, richten an die Entwickelung und Entfaltung der Kunst selber in der Menschheitsentwickelung. Daher wollen wir uns von dem, was die Kunst gewesen ist, was die Kunst geworden ist, einmal sagen lassen ihre Bedeutung für die Menschheit. – Allerdings, wenn wir die Anfänge der Kunst betrachten wollen, wie sie zunächst als Dichtkunst dem Menschen nahetritt, so müssen wir nach gewöhnlichen Begriffen weit zurückgehen. Aber wir wollen zunächst in bezug auf die Dichtkunst nur so weit zurückgehen, als menschliche physische Dokumente uns führen können. Wir wollen zurückgehen bis zu derjenigen, heute für viele legendenhaften Gestalt, mit der sich die Kunst des Abendlandes als Dichtkunst einleitet: zu *Homer*, von dem die griechische Dichtkunst ihren Ausgangspunkt nimmt, und dessen Schaffen uns erhalten ist in den beiden großen Gesängen, in den beiden großen erzählenden Dichtungen der «Ilias» und der «Odyssee».

Merkwürdig ist es gleich, wenn wir die beiden Dichtungen beginnen auf uns wirken zu lassen, daß derjenige oder – da wir heute nicht über die Frage nach der Persönlichkeit uns ergehen wollen – diejenigen, von denen diese Dichtungen stammen, uns gleich im Anfang ein unpersönliches Element ankündigen:

Singe, o Muse, vom Zorn mir des Peleiden
Achilleus...,

so beginnt die «Ilias», die erste Homerische Dichtung; und wieder: «Singe mir, Muse, den Mann, den vielgereisten...» beginnt die zweite Dichtung, die «Odyssee». Derjenige, von dem diese Verse geflossen sind, will also darauf hinweisen, daß er das, was aus seinem Munde spricht, eigentlich einer höheren Kraft verdankt, daß es ihm irgendwoher kommt, und daß er am besten den Tatbestand seiner Seele bezeichnet, wenn er sich nicht darauf beruft, was diese Seele selber zu sagen hat, sondern was ihr eingegeben wird von einer Macht, welche für sie – das spüren wir, wenn wir Homer nur ein bißchen verstehen – nicht nur ein Symbol war, sondern etwas ganz Gegenständliches und Wesenhaftes. Wenn heute der Mensch wenig dabei fühlt, wenn Homer sagt: «Singe, o Muse...», dann ist das nicht die Schuld des Umstandes, daß Homer nur ein Sinnbild geben will, nur umschreiben will, was in seiner Seele vorgeht, sondern es ist vielmehr die Schuld des modernen Menschen, der in seiner Seele die Erfahrungen nicht mehr hat, aus denen herausgeflossen ist eine so unpersönliche Dichtung wie die des Homer. Verstehen allerdings können wir diese Unpersönlichkeit im Beginne der abendländischen Dichtkunst nur, wenn wir uns fragen: Was mag denn diesem Beginne der abendländischen

Dichtkunst vorangegangen sein? Woraus mag sie selber geflossen sein?

Da kommen wir, wenn wir im geisteswissenschaftlichen Sinne die Entwickelung der Menschheit betrachten, zu den alten Fragen nach den Formen des menschlichen Bewußtseins überhaupt. Wir haben bei unsern Betrachtungen der Menschheitsentwickelung öfter betont, daß sich die Kräfte der menschlichen Seele im Laufe der Jahrtausende geändert haben, und daß alle unsere Seelenkräfte einmal einen Anfang genommen haben. Wenn wir in die Vergangenheit zurückgehen, kommen wir zu Menschen, deren Seelen mit ganz anderen Kräften ausgestattet sind, als die Seelen der heutigen Menschen. Wir haben betont, daß in urferner Vergangenheit, in die uns allerdings keine äußere Geschichte, sondern allein die geisteswissenschaftliche Forschung zurückführt, das ganze menschliche Bewußtsein anders gewirkt hat, und daß als eine natürliche Kraft der menschlichen Seele ein uraltes, traumhaftes Hellsehen allen Menschen eigen war. Bevor die Menschenseelen in das materielle Leben so weit hinunter gestiegen sind, daß sie die Welt in der heutigen Weise anschauten, war ihnen die geistige Welt etwas durchaus Wirkliches und Wesenhaftes, das sie um sich herum wahrnahmen. Aber wir haben davon gesprochen, daß sie die geistige Welt nicht wahrnahmen in der Art des geschulten hellseherischen Bewußtseins, das verknüpft ist mit einem klar ausgesprochenen Mittelpunkt des menschlichen Seelenlebens, durch den sich der Mensch als ein Ich, als ein Selbst erfaßt. Wenn wir zurückgehen in urferne Vergangenheit, dann ist das Ich-Gefühl, das geworden ist, das sich entwickelt hat durch die Jahrtausende und aber Jahrtausende, noch nicht vorhanden. Dafür aber, daß der Mensch diesen

Mittelpunkt in seinem Innern nicht hatte, waren seine geistigen Sinne nach außen aufgeschlossen, und er sah eine geistige Welt wie in einer Art realem Traum, der geistige Wirklichkeiten wiedergab. Aber es war eben doch eine Art traumhaftes, Ich-loses hellseherisches Bewußtsein.

Hineingesehen hat der Mensch in die geistige Welt, aus der sein eigentlicher innerer Mensch gekommen ist in urferner Vergangenheit. Und in gewaltigen Bildern – wie in Traumbildern – standen vor seiner Seele die Kräfte, welche hinter unserem physischen Dasein stehen. In dieser geistigen Welt sah der Urmensch seine Götter, sah er sich abspielen die Tatsachen und Geschehnisse zwischen seinen Götterwesen. Und es ist tatsächlich ein Irrtum, wenn die heutige Forschung glaubt, daß die Göttersagen der verschiedenen Völker nur ein Spiel der «Volksphantasie» seien. Wenn man sich vorstellen will, daß in urferner Vergangenheit die menschliche Seele in ähnlicher Weise wie heute gewirkt hat, nur daß sie sich damals mehr in Phantasie erging als in dem in feste Gesetze eingeschnürten Verstand, und daß sich die Gestalten, die in den Göttersagen erhalten sind, aus der Phantasie heraus geschaffen haben, dann ist *das* eigentlich eine Phantasie; dann phantasieren diejenigen, die einen solchen Glauben haben. Für den Menschen der Urzeit waren die Vorgänge, welche sich in den Mythologien darstellen, Wirklichkeiten, Realitäten. Mythen, Sagen, selbst Märchen und Legenden sind herausgeboren aus einer ursprünglichen Fähigkeit der menschlichen Seele. Das hängt eben damit zusammen, daß das menschliche Ich in urferner Vergangenheit noch nicht so wirkte wie heute, daß der Mensch noch nicht seinen festen Mittelpunkt hatte, durch den er bei sich und in sich ist.

Und weil er diesen Mittelpunkt noch nicht hatte, schloß er sich auch nicht in seinem Ich, in seiner eng umgrenzten Seele ab, trennte sich noch nicht so wie später von der Umgebung. Er lebte in seiner Umgebung darinnen als ein Glied, das dazugehörte, während der heutige Mensch sich als Wesen abgetrennt fühlt von der Außenwelt. Und wie der Mensch heute fühlen kann, daß in seinen physischen Organismus hineinströmt und herausströmt zur Unterhaltung seines Lebens die physische Kraft, so fühlte der Mensch der Urzeit mit seinem hellseherischen Bewußtsein, daß geistige Kräfte in ihm aus- und einziehen. Er fühlte eine innige Wechselwirkung mit den Kräften der großen Welt. Ja, er konnte sagen: Wenn in meiner Seele etwas vorgeht, wenn ich etwas denke, fühle oder will, dann bin ich im Grunde nicht ein eingeschlossenes Wesen, sondern ein Wesen, in das hineinwirken die Kräfte der Wesen, die ich schaue. Und diese Wesen, die ich schaue, die draußen sind, die schicken in mich hinein innere Kräfte, um mich anzuregen, Gedanken zu haben, Empfindungen zu haben, Willensimpulse zum Ausdruck zu bringen. – So fühlte der Mensch im Schoße der geistigen Welt, daß in ihm göttlich-geistige Mächte dachten; er fühlte, wenn seine Gefühle auf und ab wogten, daß darinnen geistige Mächte wirkten; und wenn sein Wille etwas vollbrachte, fühlte er, daß sich hinein ergossen in ihn göttlich-geistige Mächte mit ihrem Wollen, mit ihren Zielen. Der Mensch fühlte sich in den Urzeiten als ein Gefäß, durch das sich geistige Mächte zum Ausdruck brachten.

Damit weisen wir auf eine ferne Urzeit hin, die sich aber durch allerlei Zwischenstufen ausdehnte bis zu den Zeiten Homers. Leicht ist herauszufinden, wie sich Homer nur als eine Art Fortsetzer des Urbewußtseins der

Menschheit ausnimmt. Dafür brauchen wir nur einige Züge aus der «Ilias» anzuführen. – Homer stellt darin jenen gewaltigen Kampf der Griechen gegen die Trojaner dar. Aber *wie* tut er das? Was lag denn nach dem Bewußtsein der Griechen diesem Kampf zugrunde?

Wenn auch Homer nicht davon ausgeht, so lag diesem Kampf doch nicht bloß etwas zugrunde, was in allen jenen Leidenschaften und Begierden, Begriffen und Vorstellungen, die vom menschlichen Ich ausgehen, sich als Gegnerschaft abspielte. Waren es bloß die Leidenschaften der Trojaner als Persönlichkeiten und als Volk gewesen, waren es bloß die Leidenschaften der Griechen als Persönlichkeiten oder Volk gewesen, welche da miteinander kämpften? Waren bloß die Kräfte, die vom menschlichen Ich ausgingen, dort auf dem Kampfplatze? Nein! Die Sage, die uns die Verbindung anzeigt zwischen Urbewußtsein und homerischem Bewußtsein, erzählt uns, daß bei einem Fest der drei Göttinnen Hera, Pallas Athene und Aphrodite sich um den Preis der Schönheit stritten, und daß ein menschlicher Kenner der Schönheit, Paris, der Sohn des trojanischen Königs, zu entscheiden hatte, welche die Schönste sei. Und Paris hatte der Aphrodite den Apfel zugeworfen, den Preis der Schönheit, und sie hatte ihm dafür das schönste Weib auf Erden versprochen: Helena, die Gattin des Königs Menelaos von Sparta. Paris konnte Helena nur durch einen Raub erringen. Und weil die Griechen den Raub rächen wollten, rüsteten sie zum Kampfe gegen das jenseits des Ägäischen Meeres wohnende Volk der Trojaner. Dort spielte sich der Kampf ab.

Weswegen entbrennen die menschlichen Leidenschaften und alles, was Homer von der «Muse» schildern läßt? Sind es nur Dinge, die sich hier in der physischen

Welt unter den Menschen abgespielt haben? Nein! Das griechische Bewußtsein zeigt uns, daß hinter dem, was sich unter Menschen zuträgt, der Streit der Göttinnen steht. – Es sucht also der Grieche noch mit seinem damaligen Bewußtsein die Ursachen dessen, was sich in der physischen Welt abspielt, und sagt: Ich kann hier die Kräfte nicht finden, welche die Menschenkräfte aufeinanderplatzen lassen. Ich muß hinaufgehen, dahin, wo Götterkräfte und Göttermächte einander gegenüberstehen. – Die göttlichen Mächte, wie sie damals in Bildern geschaut wurden, wie wir es eben beschrieben haben, spielten hinein in den Kampf der Menschen. Da sehen wir also herauswachsen aus dem Urbewußtsein der Menschheit, was uns als erstes großes Produkt der Dichtkunst entgegentritt: die «Ilias» des Homers. Daher können wir sagen: In Verse gebracht, in menschlicher Weise dargestellt vom Standpunkte eines späteren menschlichen Bewußtseins aus, finden wir bei Homer noch einen Nachklang dessen, was das Urbewußtsein der Menschheit gesehen hat. Und nichts anderes ist da geschehen, als daß wir in der Periode vor Homer zu suchen haben jenen Punkt in der Entwickelung der Menschheit, wo sich für das Volk, das sich dann in der griechischen Welt zum Ausdruck brachte, zugeschlossen hat das hellsichtige Bewußtsein, so daß gleichsam nur ein Nachklang davon zurückgeblieben ist.

Ein Mensch der Urzeit hätte gesagt: Ich sehe meine Götter kämpfen in der geistigen Welt, die meinem hellsichtigen Bewußtsein offenliegt! So hat der Mensch der homerischen Zeit nicht mehr hineinschauen können; aber eine Erinnerung daran war noch lebendig. Und wie sich der Mensch inspiriert fühlte von den Götterwelten, in denen er drinnen war, so fühlte der Dichter der

Homerischen Epen noch in seiner Seele fortwalten dieselben göttlichen Kräfte, die früher der Mensch in sich hineinspielen fühlte. Daher spricht er: Die die Seele inspirierende Muse in mir sagt das! So schließt sich direkt die Homerische Dichtung an den richtig verstandenen Mythos der Urzeit an. Wenn wir so Homer verstehen, sehen wir in ihm etwas auftreten, was wie ein Ersatz für die alten hellseherischen Kräfte in der menschlichen Seele wirkte. Die alte Hellseherkraft hatte für das gewöhnliche Menschenbewußtsein durch ihr Zurückgehen das Tor zu den geistigen Welten zugeschlossen. Aber in der Entwickelung der Menschheit ist etwas zurückgeblieben wie ein Ersatz für das alte Hellsehen. Und das ist die dichterische Phantasie bei Homer. So haben die lenkenden Weltenmächte das unmittelbar hellseherische Anschauen dem Menschen entzogen und ihm dafür einen Ersatz gegeben, etwas, was ähnlich wie das alte Hellsehen in der Seele leben und in der Seele eine gestaltende Kraft hervorrufen kann.

Die dichterische Phantasie ist eine Abschlagszahlung der die Menschheit lenkenden Mächte für das Hellsehen in urferner Vergangenheit.

Nun wollen wir uns noch an etwas anderes erinnern. – In dem Vortrage über «Das menschliche Gewissen» war gezeigt worden, wie an den verschiedenen Orten der Erdentwickelung in ganz verschiedener Weise das Zurückgehen der alten hellseherischen Kräfte der Menschen stattgefunden hat. Im Orient finden wir noch verhältnismäßig spät ein altes Hellsehen in den Seelen der Menschen vorhanden. Und wir haben auch betont, daß mehr gegen den Westen hinüber die hellseherischen Fähigkeiten bei den Völkern Europas weniger vorhanden sind. Das ist aber auch deshalb der Fall, weil bei

diesen Völkern bei verhältnismäßig noch untergeordneten anderen Seelenkräften und Seelenfähigkeiten ein starkes Ich-Gefühl im Seelenmittelpunkte sich geltend machte. Dieses Hervortreten des Ich-Gefühls in den verschiedenen Gegenden Europas entwickelte sich aber in der verschiedensten Weise, anders im Norden als im Westen, anders aber namentlich in Südeuropa. Besonders in Sizilien und Italien entwickelte sich in den vorchristlichen Zeiten das Ich-Gefühl am allerintensivsten. Als sich im Orient noch lange die Seelenkräfte in einem Außer-sich-Sein des Menschen, ohne ein Ich-Gefühl, fortgesetzt hatten, waren in den genannten Gegenden Europas Menschen, die ein starkes Ich-Gefühl entwickelten, weil sie nicht mehr teilhaftig waren des alten Hellsehens. In demselben Maße, als sich dem Menschen außen die geistige Welt entzieht, lebt das Innere, das Ich-Gefühl, auf. Und namentlich in den heutigen italienischen und sizilianischen Gegenden entwickelte sich stark das Ich-Gefühl des Menschen. – Wie verschieden mußten daher in gewissen alten Zeiten die Seelen der asiatischen Völker und die Seelen jener Völker, die auf den gekennzeichneten Gebieten gewohnt haben, gewesen sein. Drüben in Asien sehen wir noch, wie in gewaltigen Traumbildern die Weltengeheimnisse sich vor der Seele entrollen, wie der Mensch sein geistiges Auge nach außen richtet und sich vor ihm abrollen die Taten der Götter. Und in dem, was dieser Mensch erzählen kann, haben wir etwas zu sehen, was wir nennen können: die Urerzählung der der Welt zugrunde liegenden geistigen Tatsachen. Als das alte Hellsehen abgelöst wurde durch den späteren Ersatz, durch die Phantasie, da entwickelte sich dort besonders das anschauliche Gleichnis, das Bild. – Bei den westlichen Völkern dagegen, in Italien und

Sizilien, entwickelte sich etwas, was aus einem in sich gefestigten Ich heraussproß, was eine Überkraft entwikkeln kann. Bei diesen Völkern ist es die Begeisterung, was sich der Seele entringt, ohne daß sie eine unmittelbare geistige Anschauung hat; die Ahnungen der menschlichen Seele sind es, die hinaufgehen zu dem, was die Seele ja nicht sehen kann. Da haben wir denn nicht die Nacherzählungen dessen, was man als Taten der Götter gesehen hat. Aber in dem inbrünstigen Hinlenken der Seele in dem menschlichen Wort oder in dem Gesange zu dem, was man nur ahnen kann, quillt aus der Begeisterung das Urgebet, das Preislied für jene göttlichen Gewalten, die man nicht sehen kann, weil das hellseherische Bewußtsein hier weniger ausgebildet ist. Und in Griechenland, in dem Lande dazwischen, strömen die beiden Welten zusammen. Da finden sich Menschen, welche Anregungen von beiden Seiten her empfangen: Da kommt von Osten her die bildhafte Anschauung, und von Westen kommt herüber die Begeisterung, die im Hymnus sich hingibt an die geahnten göttlich-geistigen Mächte der Welt. Da wurde innerhalb der griechischen Kultur möglich durch das Zusammenfließen der beiden Strömungen der Fortgang der homerischen Dichtung, deren Zeit wir zu suchen haben im 8. bis 9. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung, zu dem, was wir dann bei *Äschylos* finden, drei bis vier Jahrhunderte später in der griechischen Kultur.

Äschylos stellt sich uns so recht dar als eine Persönlichkeit, auf die allerdings nicht mehr gewirkt hat die volle Kraft der bildhaften Anschauung des Ostens, die überzeugende Kraft, die zum Beispiel bei Homer noch als ein Nachklang gegeben war des alten Anschauens der Göttertaten und ihres Hereinwirkens in die Menschheit.

Der Nachklang war schon sehr schwach; so schwach, daß in Äschylos' Seele zunächst gefühlsmäßig etwas auftrat wie eine Art Unglaube an das, was früher in ihrem ursprünglichen hellseherischen Zustande die Menschen in Bildern über die Götterwelt gesehen haben. Bei Homer finden wir es noch, daß er durchaus weiß, wie das menschliche Bewußtsein einst hinaufgekommen ist zu den Gewalten, die als göttlich-geistige Gewalten hinter dem stehen, was menschliche Leidenschaften und Gefühle ausmachen in der physischen Welt. Daher schildert Homer nicht nur einen Kampf, der sich abspielt, sondern wir sehen sogar, wie die Götter eingreifen. Zeus, Apollo greifen ein, wo die menschlichen Leidenschaften wirken, und bringen etwas zum Ausdruck. Die Götter sind eine Realität, die der Dichter hineinwirken läßt in die Dichtung.

Wie ist das anders geworden bei Äschylos! Auf ihn hat schon mit einer besonderen Gewalt gewirkt das andere, was vom Westen herüberkam: das menschliche Ich, die innere Geschlossenheit der menschlichen Seele. Deshalb ist Äschylos zuerst imstande, den Menschen hinzustellen, der aus seinem Ich heraus handelt und sich loszulösen beginnt mit seinem Bewußtsein von den in ihn einströmenden Göttergewalten. An die Stelle der Götter, die wir bei Homer noch finden, tritt bei Äschylos der handelnde Mensch – wenn auch erst in seinem Anfang. Daher wird Äschylos der Dramatiker, der den handelnden Menschen in den Mittelpunkt der Handlung stellt. Während unter dem Einfluß der bildhaften Phantasie des Ostens das Epos entstehen mußte, entwickelte sich unter dem Einfluß des sich im Westen geltend machenden persönlichen Ich das Drama, das den handelnden Menschen in den Mittelpunkt stellt. – Nehmen

wir das Beispiel des Orest, der den Muttermord auf sich geladen hat und nun die Furien erblickt. Ja, Homer spielt noch hinein; so schnell vergehen die Dinge nicht. Äschylos ist sich noch bewußt, daß einmal die Götter von den Menschen in den Bildern geschaut worden sind, aber er ist nahe daran, das aufzugeben. Ganz charakteristisch ist es, daß Apollo es ist, der noch in Homers Dichtung mit voller Macht wirkt, der den Orest anstiftet zum Muttermord. Nachher aber behält der Gott nicht mehr recht; nachher regt sich das menschliche Ich, und es erweist sich, daß in Orest sich das menschliche Ich, der innere Mensch geltend macht. Apollo wird sogar geradezu unrecht gegeben; er wird abgewiesen. An dem, was er hereinströmen lassen will, wird gerade gezeigt, daß er nicht mehr die vollständige Gewalt über Orest haben kann. Daher war auch Äschylos der berufene Dichter für eine solche Gestalt wie den «Prometheus», der gerade jener göttliche Held ist, der darstellt die Befreiung des Menschentums von den göttlichen Mächten und sich titanisch gegen sie auflehnt.

So sehen wir mit dem erwachenden Ich-Gefühl, das herübergetragen wird durch die Geheimnisse der Menschheitsentwickelung aus dem Westen, und das sich begegnet in der Seele des Äschylos mit den Erinnerungen der bildhaften Phantasie des Orients, das Drama seinen Anfang nehmen. Und ganz interessant ist es, daß uns die Überlieferung wunderbar bestätigt, was wir jetzt rein aus der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis heraus zu gewinnen versuchten.

Da gibt es eine wunderbare Überlieferung, die halb rechtfertigt den Äschylos, daß er keine Mysteriengeheimnisse verraten haben könne – dessen war er angeklagt –, da er gar nicht in den Eleusinischen Mysterien

eingeweiht war. Er ist gar nicht darauf ausgegangen, etwas darzustellen, was er hätte aus den Tempelgeheimnissen gewinnen können, und aus dem heraus Homers Dichtungen geflossen sind. Er steht den Mysterien in gewisser Beziehung fern. Dagegen wird erzählt, daß er auf Sizilien, in Syrakus, aufgenommen habe jene Geheimnisse, die sich beziehen auf das Hervorgehen des menschlichen Ich. Dieses Hervorgehen des Ich prägt sich in anderer Weise dort aus, wo wir die Orphiker entfalten sehen die alte Form der Ode, des Hymnus, den die menschliche Seele hinaufschickt zu den nicht mehr gesehenen, zu den nur geahnten göttlich-geistigen Welten. Da hat die Kunst einen Schritt vorwärts gemacht. Da sehen wir, daß sie ganz naturgemäß herausgewachsen ist aus der alten Wahrheit, daß sie aber den Weg gemacht hat zum menschlichen Ich, und daß sie so geworden ist, wie sie ist, weil sie erfassen sollte das denkende, strebende und wollende menschliche Ich. Indem der Mensch von einem Leben in der Außenwelt hineinging in sein eigenes Inneres, wurden aus den Gestalten der Homerischen Dichtung die dramatischen Persönlichkeiten des Äschylos, entstand neben dem Epos das Drama.

So sehen wir fortleben die uralten Wahrheiten in anderer Form in der Kunst, sehen durch die Phantasie wiedergegeben, was das alte Hellsehen hat gewinnen können. Und was sich die Kunst aus den alten Zeiten bewahrt hat, das sehen wir angewendet auf das zu sich selbst gekommene menschliche Ich, auf die menschliche Persönlichkeit.

Und jetzt machen wir einen gewaltigen Schritt vorwärts. Gehen wir um Jahrhunderte weiter, bis ins 13., 14. Jahrhundert der nachchristlichen Zeit zu jener gewaltigen Gestalt, die in der Mitte des Mittelalters uns in so

ergreifender Art hinaufführt in die Region, die das menschliche Ich erlangen kann, wenn es sich aus sich heraus hinaufarbeitet zu der Anschauung der göttlich-geistigen Welt: gehen wir zu *Dante*. Dieser hat uns in seiner «Commedia» ein Werk geschaffen, über das Goethe, nachdem er es wiederholt auf sich hat wirken lassen, da es ihm im Alter wieder in der Übersetzung eines Bekannten vor Augen trat, die Worte niederschrieb, in denen er dem Übersetzer seinen Dank für die Zusendung der Übersetzung ausdrückte:

Welch hoher Dank ist Dem zu sagen,
Der frisch uns an das Buch gebracht,
Das allem Forschen, allen Klagen
Ein grandioses Ende macht!

Welche Schritte ist nun die Kunst gegangen von Äschylos bis zu Dante? Wie stellt uns Dante wieder eine göttlich-geistige Welt dar? Wie führt er uns durch die drei Stufen der geistigen Welt, durch Hölle, Fegefeuer und Himmel, durch die Welten, die hinter dem sinnlichen Dasein des Menschen liegen?

Da sehen wir, wie allerdings in derselben Richtung, man möchte sagen, der Grundgeist der Menschheitsentwickelung weitergearbeitet hat. Bei Äschylos sehen wir noch klar, daß er überall die geistigen Mächte noch hat: es treten dem Prometheus die Götter entgegen, Zeus, Hermes und so weiter; dem Agamemnon treten die Götter entgegen. Da ist noch der Nachklang der alten Schauungen, dessen, was das alte, hellsehende Bewußtsein in uralten Zeiten aus der Welt heraussaugen konnte. Ganz anders Dante. Dante zeigt uns, wie er rein durch Versenkung in die eigene Seele, durch die Entwickelung der in der Seele schlummernden Kräfte und durch die

Besiegung alles dessen, was die Entfaltung dieser Kräfte hindert, imstande geworden ist «in des Lebens Mitte», wie er charakteristisch sagt, das heißt im fünfunddreißigsten Jahre, seinen Blick hinzuwenden in die geistige Welt. Während also die Menschen mit dem alten Hellseherbewußtsein den Blick hinausrichteten in die geistige Umgebung, während es bei Äschylos noch so war, daß er wenigstens rechnete mit den alten Göttergestalten, sehen wir in Dante einen Dichter, der hinuntersteigt in die eigene Seele, der ganz in der Persönlichkeit und ihren inneren Geheimnissen verbleibt, und der durch den Weg dieser persönlichen Entwickelung hineinkommt in die geistige Welt, die er in so gewaltigen Bildern in der «Commedia» entwickelt. Da ist die Seele der einzelnen Dante-Persönlichkeit ganz allein. Da nimmt sie nicht Rücksicht darauf, was von außen offenbart ist. Niemand kann sich vorstellen, daß Dante in einer ähnlichen Weise schildern könnte wie Homer oder Äschylos; daß er aus Überlieferungen übernommen hätte die Gestalten des alten Hellsehens; sondern Dante steht auf dem Boden dessen, was im Mittelalter entwickelt werden kann ganz innerhalb der Kraft der menschlichen Persönlichkeit. Und wir haben vor uns, was wir schon öfter betont haben, daß der Mensch dasjenige, was seinen hellseherischen Blick trübt, überwinden muß.

Das stellt uns Dante dar in anschaulichen Bildern der Seele. Wo der Grieche noch Realitäten gesehen hat in der geistigen Welt, da sehen wir bei Dante nur noch Bilder, Bilder derjenigen Seelenkräfte, die überwunden werden müssen. Diejenigen Kräfte, die aus der Empfindungsseele – wie wir dieses Seelenglied zu nennen pflegen – kommen, und die niedere Kräfte sein und das Ich von der Entwickelung zu höheren Stufen abhalten kön-

nen, müssen überwunden werden. Darauf weist Dante hin; und ebenso müssen überwunden werden diejenigen Kräfte der Verstandesseele und Bewußtseinsseele, welche die höhere Entwickelung des Ich hindern können. Auf die gegenteiligen Kräfte aber, insofern sie gute sind, weist schon Plato hin: Weisheit, die Kraft der Bewußtseinsseele; Starkmut in sich selber, die Kraft, welche der Verstandes- oder Gemütsseele entstammt, und Mäßigkeit, dasjenige, was die Empfindungsseele in ihrer höchsten Entfaltung erreicht. Wenn das Ich durchgeht durch eine Entwickelung, die getragen ist von der Mäßigkeit der Empfindungsseele, von der Starkheit oder inneren Geschlossenheit der Verstandes- oder Gemütsseele, von der Weisheit der Bewußtseinsseele, dann kommt es allmählich zu höheren Seelenerlebnissen, die in die geistige Welt hinaufführen. Aber jene Kräfte müssen erst überwunden werden, welche der Mäßigkeit, der inneren Geschlossenheit und der Weisheit entgegenarbeiten. Der Mäßigkeit wirkt entgegen die Unmäßigkeit, die Gefräßigkeit, sie muß überwunden werden. Daß sie bekämpft werden muß, und wie man ihr begegnet, wenn der Mensch durch seine eigenen Seelenkräfte in die geistige Welt eintreten will, das stellt Dante dar. Eine Wölfin ist für Dante das Bild für die Unmäßigkeit, für die Schattenseiten der Empfindungsseele. Dann begegnen uns die Schattenseiten der Verstandesseele als der Entwickelung widerstrebende Kräfte: Was nicht in sich geschlossener Starkmut ist, was sinnlos aggressive Kräfte der Verstandesseele sind, das tritt uns in Dantes Phantasie als ein zu Bekämpfendes in dem Löwen entgegen. Und die Weisheit, die nicht nach den Höhen der Welt hinaufstrebt, die sich nur als Klugheit und Schlauheit auf die Welt richtet, tritt uns in dem dritten Bilde, in dem

Luchs, entgegen. Die «Luchs-Augen» sollen darstellen Augen, die nicht Weisheitsaugen sind, die in die geistige Welt hineinsehen, sondern Augen, die nur auf die Sinnenwelt gerichtet sind. Und nachdem Dante zeigt, wie er sich gegen solche der Entwickelung widerstrebenden Kräfte wehrt, schildert er uns, wie er hinaufkommt in die Welten, die hinter dem sinnlichen Dasein liegen.

Einen Menschen haben wir in Dante vor uns: auf sich selbst gestellt, in sich selber suchend, aus sich selber herausgestaltend die Kräfte, welche in die geistige Welt hineinführen. So ist das, was in dieser Richtung schafft, aus der Außenwelt ganz in das menschliche Innere hineingezogen.

So schildert in Dante ein Dichter, was in dem Innersten der menschlichen Seele erlebt werden kann. Da hat die Dichtung auf ihrem Weiterschreiten das menschliche Innere um ein weiteres Stück ergriffen, ist intimer geworden mit dem Ich, hat sich wiederum mehr hineingezogen in das menschliche Ich. – So standen die Gestalten, die uns Homer geschaffen hat, eingesponnen in das Netz der göttlich-geistigen Gewalten; so fühlte sich Homer selbst noch darinnen eingesponnen, indem er sagt: Die Muse singe das, was ich zu sagen habe! Dante steht vor uns – ein Mensch, allein mit seiner Seele, die jetzt weiß, daß sie aus sich selber die Kräfte entfalten muß, die in die geistige Welt hineinführen sollen. Wir sehen es namentlich immer unmöglicher werden, daß die Phantasie sich anlehnt an das, was von außen hereinspricht. Und wie hier nicht mehr bloß Meinungen wirken, sondern Kräfte, die im Seelenleben des Menschen tief begründet sind, das mag aus einer kleinen Tatsache hervorgehen.

Ein Epiker wollte in der neueren Zeit der Dichter werden einer heiligen Erzählung: *Klopstock*, ein Mensch tief religiöser Natur, mit sogar tieferen Untergründen wie Homer, und der daher bewußt für die neuere Zeit das sein will, was Homer für das Altertum gewesen ist. Er versuchte, Homers Sinnesart zu erneuern. Aber nun will er wahr gegen sich sein. Da kann er nicht sagen: «Sing mir, o Muse...», sondern er muß seinen «Messias» beginnen: «Singe, unsterbliche Seele, der sündigen Menschen Erlösung...». So sehen wir in der Tat, wie in denjenigen, auf die es ankommt, der Fortschritt im künstlerischen Schaffen in der Menschheit wohl vorhanden ist.

Gehen wir bei unseren Riesenschritten wiederum ein paar Jahrhunderte weiter. Schauen wir hinauf von Dante zu einem großen Dichter des 16. bis 17. Jahrhunderts, zu *Shakespeare*. Da sehen wir wieder an Shakespeare einen merkwürdigen Fortschritt – Fortschritt jetzt hier im Sinne des «Fortschreitens» gemeint. Wie man Shakespeares Schaffen sonst werten will, das ist Sache des Gefühls, das ist Kritik. Hier handelt es sich nicht um Kritik, sondern um Tatsachen; nicht auf das Höherstellen des einen oder des andern kommt es an, sondern auf das notwendige gesetzmäßige Fortschreiten.

Wir sehen die Menschheitsentwickelung auf unserem Gebiete, indem sie fortschreitet von Dante zu Shakespeare, merkwürdige Richtungen nehmen. Was ist uns bei Dante besonders aufgefallen? Ein Mensch steht mit sich, mit seinen Offenbarungen der geistigen Welt auf seine Art allein; er schildert das, was er als ein großes Erlebnis – aber in seiner Seele – erlebt hat. Können Sie sich vorstellen, daß dieser eine Mensch, Dante, mit derselben Wahrheit wirken würde, wenn er uns fünf- bis

sechsmal nacheinander seine Visionen schildern würde, einmal so, das andere Mal so? Oder haben Sie nicht das Gefühl: Wenn ein Dichter wie Dante so etwas schildert, dann ist die Welt, in die sich der Dichter dabei hineinversetzt, eine solche, die man eigentlich nur einmal schildern kann? Das hat Dante daher auch getan. Es ist die Welt eines Menschen, eines Augenblickes aber auch, in dem der Mensch eins wird mit dem, was für ihn die geistige Welt ist. Man müßte daher sagen: Dante lebt sich ein in das Menschlich-Persönliche. Und er tut es so, daß dieses Menschlich-Persönliche sein eigenes ist. Darauf ist er noch angewiesen, dieses eigene Menschlich-Persönliche nach allen Seiten hin zu durchqueren.

Jetzt gehen wir zu Shakespeare. – Shakespeare schafft eine Fülle von Gestalten; er prägt alle möglichen Gestalten: einen Othello, einen Lear, Hamlet, eine Cordelia, Desdemona. Aber diese Shakespeare-Gestalten sind so geprägt, daß wir hinter ihnen nichts Göttliches unmittelbar sehen, wenn das geistige Auge sie in der physischen Welt sieht mit rein menschlichen Eigenschaften, mit rein menschlichen Impulsen. Dasjenige wird in ihrer Seele gesucht, was unmittelbar entspringt aus der Seele in bezug auf Denken, Fühlen und Wollen. Einzelne menschliche Individualitäten sind es, die Shakespeare schildert. Aber schildert er sie so, daß er in jeder Individualität Shakespeare ist, wie Dante der Mensch allein ist, der sich in seine Persönlichkeit hinein vertieft? Nein, Shakespeare ist wieder einen Schritt weitergegangen; er hat den Schritt gemacht, der noch weiter in das Persönliche hineingeht, nicht nur zu der einen Persönlichkeit, sondern zu den verschiedenen Persönlichkeiten. Shakespeare verleugnet sich jedesmal selbst, wenn er Lear, Hamlet und so weiter schildert, und er ist nie versucht,

zu sagen, was *er* für Vorstellungen hat, sondern er ist als Shakespeare vollständig ausgelöscht und lebt ganz auf in den verschiedenen Gestalten mit seiner Schaffenskraft, in den Persönlichkeiten. Stellt uns Dante in seinen Darstellungen die Erlebnisse einer Persönlichkeit dar, die Erlebnisse dieser einen Persönlichkeit bleiben müssen, so stellt Shakespeare die aus dem inneren menschlichen Ich hervorgehenden Impulse in den verschiedensten Gestaltungen dar. Dante ist von der menschlichen Persönlichkeit ausgegangen; aber dabei bleibt er und durchdringt die geistige Welt. Shakespeare ist in der Art um ein Stück weitergegangen, daß er aus der eigenen Persönlichkeit wieder herausgeht und hineinkriecht in die einzelnen dargestellten Persönlichkeiten; er taucht ganz in sie unter. Er schafft nicht das, was in seiner Seele lebt, sondern was in den beobachteten Persönlichkeiten lebt. So schafft er uns viele Individualitäten, viele einzelne Persönlichkeiten der Außenwelt, aber so, daß er sie alle aus ihrem eigenen Mittelpunkt heraus schafft.

Also auch das sehen wir, wie die Kunstentwickelung weiterschreitet. Nachdem sie ihren Ursprung in urferner Vergangenheit genommen hat von jenem Bewußtsein, in dem ein Ich-Gefühl noch gar nicht vorhanden war, ist sie in Dante dazu gekommen, den einzelnen Menschen zu erfassen, so daß das Ich sich selber zu einer Welt wird. Jetzt ist bei Shakespeare die Kunst so weit, daß die andern Iche die Welt des Dichters sind. Daß dieser Schritt gemacht werden konnte, dazu war notwendig, daß die Kunst auch sozusagen herunterstieg aus den geistigen Höhen, aus denen sie eigentlich entsprungen ist, in die physisch-sinnlichen Realitäten des Daseins. Und diesen Schritt gerade macht die Kunst von Dante auf Shakespeare. Versuchen wir, von dieser Seite her die

beiden Gestalten, Dante und Shakespeare, nebeneinander zu stellen:

Mögen leichtherzige Ästhetiker es tadeln und Dante einen «Lehr-Dichter» schelten: wer Dante versteht und ihn mit seinem ganzen Reichtum auf sich wirken lassen kann, der fühlt es gerade als die Größe Dantes, daß alle mittelalterliche Weisheit und Philosophie aus Dantes Seele spricht. Zur Entwickelung einer solchen Seele, welche die Dichtung des Dante schaffen sollte, war notwendig der Unterbau der ganzen mittelalterlichen Weisheit. Diese wirkte zunächst auf die Dante-Seele, und sie ersteht wieder bei jener Erweiterung der Dante-Persönlichkeit zu einer Welt. Daher aber kann die Dichtung Dantes, zunächst voll verständlich, von ganzer Wirkung nur für diejenigen sein, die in den Höhen dieses mittelalterlichen Geisteslebens drinnen stehen. Da erst sind die Tiefen und Subtilitäten der Dante-Dichtung zu erreichen.

Einen Schritt herunter hat Dante allerdings gemacht. Er versuchte, das Geistige herunterzuführen in die niederen Schichten. Das hat er dadurch erreicht, daß er seine Dichtung nicht wie andere seiner Vorgänger in der lateinischen Sprache abgefaßt hat, sondern in der Volkssprache. Er steigt hinauf bis in die höchsten Höhen des geistigen Lebens, aber er steigt hinunter in die physische Welt bis zu einer einzelnen Volkssprache. – Shakespeare muß noch weiter hinuntersteigen. Über die Art, wie Shakespeares große dichterische Gestalten entstanden sind, geben sich die heutigen Menschen mannigfaltigsten Phantasien hin. Wenn man dieses Heruntersteigen der Dichtung in die alltägliche Welt, die auf den Höhen des Daseins heute noch ziemlich verachtet ist, verstehen will, muß man sich folgendes vor die Seele halten: Man muß

sich vorstellen ein kleines Theater in einer Londoner Vorstadt, wo Schauspieler spielten, die man heute wahrhaftig nicht zu besonderen Größen rechnen würde, außer Shakespeare selber. Wer ging in dieses Theater hinein? Diejenigen, die verachtet wurden von den höheren Gesellschaftsklassen Londons! Es war nobler, in London in der Zeit, als Shakespeare seine Dramen aufführte, zu Hahnenkämpfen und ähnlichen Veranstaltungen zu gehen als in dieses Theater, wo man aß und trank und die Schalen der Eier, die man gegessen hatte, auf die Bühne warf, wenn einem das Aufgeführte nicht gefiel; wo man nicht nur im Zuschauerraum saß, sondern auch auf der Bühne selber, und wo die Schauspieler mitten hindurch spielten durch das Publikum. Dort, vor einem Publikum, das zu der untersten Klasse der Londoner Bevölkerung gehörte, wurden zuerst aufgeführt die Stücke, von denen sich heute die Menschen so leicht vorstellen, daß sie gleich in den Höhen des geistigen Lebens gewaltet hätten. Höchstens die unverheirateten Söhne, die sich gestatten durften, an gewisse obskure Orte zu gehen, wenn sie Zivilkleidung trugen, die gingen manchmal da hinaus in dieses Theater, wo Shakespeare-Stücke gegeben wurden. Anständig wäre es nicht gewesen für einen anständigen Menschen, in ein solches Lokal zu gehen. So war zu dem Empfinden, das sozusagen aus den naivsten Impulsen heraus kam, die Dichtung heruntergestiegen.

Kein Menschliches war fremd dem Genius, der hinter den Shakespeareschen Stücken steht, der nun seine Gestalten schuf in dieser Periode der menschlich-künstlerischen Entwickelung. So ist die Kunst heruntergestiegen selbst in bezug auf solche Äußerlichkeiten aus dem, was sich in dem schmalen Strom der menschlichen Führer-

schaft fühlt, zu dem, was allgemein Menschliches ist, was ganz unten im alltäglichen menschlichen Leben breit dahinströmt. Und wer tiefer sieht, der weiß, daß so etwas notwendig war wie ein Heruntertragen eines Geistesstromes aus den Höhen, um so etwas Lebensfähiges zu schaffen, wie es uns entgegentritt in den ganz individuellen Gestalten Shakespearescher Figuren.

Und jetzt gehen wir in die Zeiten, die der unsrigen schon näher liegen: zu *Goethe*. Versuchen wir, bei ihm anzuknüpfen an diejenige Gestalt seines dichterischen Schaffens, in welche er hineingelegt hat alle seine Ideale, seine Bestrebungen und Entbehrungen durch sechzig Jahre hindurch, – denn so lange hat er an seinem «Faust» gearbeitet. Alles, was sein reiches Leben erfahren hat im Innersten der Seele und im Verkehr mit der Außenwelt, und um was es gestiegen ist von Erkenntnisstufe zu Erkenntnisstufe zu einer immer höheren Lösung der Weltenrätsel, das ist alles in die Gestalt des Faust hineingesenkt, uns von dort wieder entgegenkommend. Was ist dichterisch der Faust für eine Gestalt?

Bei Dante konnten wir sagen: Was er uns schildert, schildert er als einzelner Mensch aus einer eigenen Vision heraus. Das ist aber bei Goethe in bezug auf den Faust nicht der Fall. Goethe schildert nicht aus einer Vision heraus; er macht gar keinen Anspruch darauf, daß ihm das offenbart worden war in einer besonders festlichen Zeit, wie es für Dante in bezug auf die «Commedia» der Fall ist. Goethe zeigt an jeder Stelle seines Faust, daß die Dinge, die darin dargestellt sind, innerlich erarbeitet sind. Und während Dante genau die Erlebnisse so haben mußte, daß sie in dieser einseitigen Weise dargestellt werden konnten, können wir sagen, daß die Erlebnisse, die Goethe darstellt, zwar individueller Na-

tur sind, aber daß er das, was er innerlich erlebte, wieder umsetzte in die objektive Faust-Natur. Was Dante darstellt, ist sein persönlichstes inneres Erlebnis. Bei Goethe sind es zwar auch persönliche Erlebnisse; aber was die dichterische Figur des Faust tut und leidet in der Dichtung, das ist doch nicht Goethes Leben. Das war in keiner Zeit mit Goethes Leben zusammenfallend. Das ist die freie dichterische Umschöpfung dessen, was Goethe in seiner Seele erlebt hat. Während man Dante identifizieren kann mit seiner «Commedia», müßte man fast einen Literarhistoriker-Verstand haben, wenn man sagen wollte, der Faust ist Goethe! Was Goethe erlebt hat, hat er mit großer Genialität hineingeheimnißt in diese dichterische Figur. Solche Behauptungen: Goethe ist Faust! – Faust ist Goethe! – sind nur ein Spiel mit Worten. Faust ist zwar eine einzelne Gestalt, aber wir könnten uns nicht denken, daß eine Gestalt wie der Faust in so vielen Exemplaren geschaffen würde, wie Shakespeare seine Gestalten geschaffen hat. Das Ich, das Goethe in seinem Faust darstellt, kann nur einmal hingestellt werden. Neben dem Hamlet konnte Shakespeare noch andere Gestalten schaffen: Lear, Othello und so weiter. Man kann zwar neben dem «Faust» einen «Tasso» oder eine «Iphigenie» dichten; aber man ist sich doch des Unterschiedes bewußt, der zwischen diesen Dichtungen besteht. – Faust ist nicht Goethe. Faust ist im Grunde jeder Mensch. Was in seinen tiefsten Sehnsuchten lebte, das hat Goethe auch in den Faust hineingearbeitet. Aber er hat wirklich eine Gestalt geschaffen, die sich ganz loslöst als dichterische Persönlichkeit von seiner eigenen Persönlichkeit. Er hat sie so individualisiert, daß wir nicht – wie bei Dante – eine individuelle Vision vor uns haben, sondern eine Gestalt, die in jedem von uns in gewisser

Weise lebt. Das ist der weitere Fortschritt der Dichtkunst zu Goethe. – Shakespeare konnte Gestalten schaffen bis zu einer solchen Individualisierung, daß er selber untertauchte in die Gestalten und aus ihren Mittelpunkten heraus schuf. – Goethe konnte nicht eine zweite ähnliche Gestalt neben die Faustgestalt hinstellen. Er schafft zwar eine Gestalt, die individualisiert ist; aber es ist nicht ein individualisierter einzelner Mensch. Diese Gestalt ist individualisiert in bezug auf jeden einzelnen Menschen. Shakespeare ist hinuntergestiegen in den seelischen Mittelpunkt des Lear, des Othello, des Hamlet, der Cordelia und so weiter. Goethe ist hinuntergestiegen in das, was in jedem einzelnen Menschen ein höchstes Menschliches ist. Daher aber schafft er eine Gestalt, die für jeden einzelnen Menschen gilt. Und diese Gestalt löst sich wieder los von der dichterischen Persönlichkeit selbst, welche sie schuf, so daß sie als reale, objektive Außengestalt vor uns steht im Faust.

Das ist wieder ein Fortschritt der Kunst auf dem Wege, den wir charakterisieren konnten. Von dem geistigen Anschauen einer höheren Welt geht die Kunst aus und ergreift immer mehr und mehr das menschliche Innere. Sie wirkt am intimsten nur im menschlichen Innern, wo es ein Mensch für sich, mit sich zu tun hat: in Dante. Bei Shakespeare steigt das Ich wieder heraus aus diesem Innern in die andern Seelen hinein. Bei Goethe geht das Ich heraus, taucht in das Seelische jeder Menschenseele unter, aber nun – so ist der Faust eben – als das, was sich in jeder einzelnen individuellen Seele als typisch gleich findet. Ein Herausgehen des Ich haben wir im Faust. Und weil das Ich nur aus sich herausgehen kann und anderes Seelisches verstehen kann, wenn es die Seelenkräfte in sich entfaltet und untertaucht in das

andere Geistige, so ist es natürlich, daß beim Fortschritt des künstlerischen Schaffens Goethe dazu geführt wurde, nicht nur die äußeren physischen Taten und Erlebnisse der Menschen zu schildern, sondern das, was jeder Mensch erleben kann als Geistiges, was jeder Mensch findet in der geistigen Welt, wenn er sein eigenes Ich aufschließt dieser geistigen Welt.

Aus der geistigen Welt ist die Dichtung in das menschliche Ich hineingegangen, hat in Dante das menschliche Ich im tiefsten Innern erfaßt. Bei Goethe sehen wir das Ich wieder aus sich herausgehen und in die geistige Welt sich hineinleben. Wir sehen die geistigen Erlebnisse der alten Menschheit hineintauchen in die Ilias und Odyssee, und wir sehen in Goethes Faust die geistige Welt wieder heraussteigen und vor den Menschen hingestellt werden. So lassen wir auf uns wirken das gewaltige geistige Schlußtableau des Faust, wo der Mensch wieder die geistige Welt erreicht, nachdem er untergetaucht ist und sich von innen nach außen entfaltete und durch die Entfaltung der geistigen Kräfte eine geistige Welt vor sich hat. Es ist etwas wie eine ganz erneuerte, aber eben fortgeschrittene Wiederholung eines Chores der Urtöne: Aus dem Unvergänglichen der geistigen Welt tönt heraus das, was die Menschheit als Ersatz für das geistige Schauen erlangt hat, was sie in der Phantasie in der menschlichen Vergangenheit empfangen und in vergänglicher Gestalt hinstellen konnte. Aus dem Unvergänglichen heraus sind die vergänglichen Gestalten von Homers und Äschylos' Poesie geboren worden. Wieder aus dem Vergänglichen in das Unvergängliche steigt die Dichtung hinauf, indem der mystische Chor am Schlusse des Faust ausklingt in das: «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!» Da steigt, wie Goethe gezeigt hat, die

menschliche Geisteskraft aus der physischen wieder in die geistige Welt hinauf.

Gewaltige Schritte haben wir das künstlerische Bewußtsein durch die Welt und ihre Persönlichkeiten in der Dichtung gehen sehen. Vom Geistigen, wo sie ihre ursprüngliche Erkenntnisquelle hatte, geht die Kunst aus. Das geistige Anschauen zieht sich immer mehr und mehr zurück, wie sich die äußere Sinnenwelt immer mehr vor dem Menschen ausbreitet, und wie sich damit immer mehr und mehr das menschliche Ich entwickelt. Der Mensch muß bei diesen Schritten der Weltentwickelung diesem Gange von der geistigen Welt zur Sinnenwelt, zur Ich-Welt folgen. Würde er diese Schritte nur äußerlich wissenschaftlich gehen können, so hätte er nur ein verstandesmäßiges Begreifen in der äußeren Wissenschaft. Es wird ihm aber zunächst ein Ersatz gegeben. Was das hellseherische Bewußtsein nicht mehr sehen kann, das schafft – wie in einem schattenhaften Abglanz – die menschliche Phantasie. Die Phantasie muß nun den Weg der Menschheit mitgehen, bis in das menschliche Selbstgefühl, bis zu Dante. Niemals aber kann der Faden abreißen, der den Menschen an die geistige Welt knüpft, auch nicht wenn die Kunst heruntertaucht bis in die Vereinzelung des menschlichen Ich. Die Phantasie nimmt der Mensch auf seinem Weg mit und schafft in der Zeit, als der Faust entsteht, aus ihr heraus wieder die geistige Welt.

Damit steht der Goethesche Faust am Ausgangspunkt einer Zeit, wo es sich uns deutlich zeigt, wie die Menschheit wieder einmündet in die Welt, aus der ursprünglich auch die Kunst entsprossen ist. So ist es die Kunst, welche die Mission hat für die Menschen, die in der Zwischenzeit nicht durch höhere Schulung in die geistige

Welt hineinkommen können, die Fäden weiter zu spinnen von der Urgeistigkeit zu der Zukunfts-Geistigkeit. Und schon ist die Kunst so weit fortgeschritten, daß sich der Ausblick in die geistige Welt in der Phantasie wieder ergibt; aus jener Phantasie, aus der es der zweite Teil des Goetheschen «Faust» tut. Da heraus mag die Ahnung ergehen, daß die Menschheit vor dem Punkt der Entwikkelung steht, wo sie wieder Erkenntnis aus der geistigen Welt haben muß, wo sie mit ihren Kräften untertauchen muß, erkennend, in die geistige Welt. So hat die Kunst den Faden fortgesponnen, hat den Menschen erahnend mit Hilfe der Phantasie hinaufgeführt in die geistige Welt und vorgearbeitet dem, was wir Geisteswissenschaft nennen, wo mit vollem Ich-Bewußtsein und heller Klarheit der Mensch wieder hineinschauen wird in die geistige Welt, aus der auch die Kunst herausgeflossen ist, und in welche die Kunst hineinfließt, die als eine Zukunfts-Perspektive vor uns steht. Hinzuführen, soweit das heute schon möglich ist, zu dieser Welt, zu der – wie wir das an Beispielen der Kunst gesehen haben – sich alle menschliche Sehnsucht hinentwickelt, das ist die Aufgabe der Geisteswissenschaft, und das ist auch die Aufgabe der Ausführungen gewesen, die dieser Winterzyklus gebracht hat.

So sehen wir, wie in einer gewissen Beziehung diejenigen richtig fühlen, die auch als Künstler fühlen, daß das, was sie der Menschheit zu geben haben, Offenbarungen sind der geistigen Welt. Und die Kunst hat die Mission, in derjenigen Zeit Offenbarungen der geistigen Welt zu geben, in der die unmittelbaren Offenbarungen nicht mehr möglich waren. So durfte Goethe sagen gegenüber den Werken der alten Künstler: Da ist Notwendigkeit, da ist Gott! Sie bieten Offenbarungen geheimer Naturge-

setze, die ohne die Kunst nicht gefunden werden können. Und so durfte Richard Wagner sagen: aus den Klängen der Neunten Symphonie höre er die Offenbarungen einer andern Welt, gegen welche niemals das bloß vernünftige Bewußtsein aufkommen kann. – Die großen Künstler fühlten, daß sie den Geist, aus dem alles Menschliche hervorgegangen ist, von der Vergangenheit tragen durch die Gegenwart in die Zukunft. Und so dürfen wir auch solchen Worten aus tiefstem Verstande zustimmen, die ein sich Künstler fühlender Dichter gesprochen hat: «Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben!»

Damit versuchten wir, das Wesen und die Mission der Kunst im Verlaufe der Menschheitsentwickelung zu schildern und zu zeigen, daß die Kunst nicht so abgesondert stehe dem Wahrheitssinn der Menschen, wie man das heute so leicht glauben könnte, sondern daß vielmehr Goethe recht hatte, wenn er sagte, er lehne es ab, von der Idee der Schönheit und der Wahrheit als von gesonderten Ideen zu sprechen; es gibt *eine* Idee: die des wirksamen, gesetzmäßigen Göttlich-Geistigen in der Welt, und Wahrheit und Schönheit sind ihm zwei Offenbarungen der einen Idee. – Überall finden wir bei Dichtern und auch bei sonstigen Künstlern anklingen dieses Bewußtsein, daß in der Kunst ein geistiger Urgrund des Menschendaseins spricht. Dagegen sagen uns aus ihren Gefühlen heraus immer wieder tiefere Künstlernaturen, daß ihnen durch die Kunst die Möglichkeit gegeben worden ist, zu fühlen, daß das, was sie aussprechen, zugleich eine Botschaft aus dem geistigen Leben an die Menschheit selber ist. Und dadurch fühlen die Künstler, auch wenn sie Persönlichstes zum Ausdruck bringen, ihre Kunst hinaufgehoben zu dem allgemeinen Men-

schentum, und daß sie wahre Menschheits-Künstler sind, wenn sie in den Gestalten und Offenbarungen ihrer Kunst verwirklichen das Wort, das Goethe im Chorus mysticus erklingen läßt:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis!

Und wir können auf Grund der geisteswissenschaftlichen Betrachtungen hinzufügen: Die Kunst ist berufen, das Gleichnis des Vergänglichen zu durchtränken mit der Botschaft von dem Ewigen, von dem Unvergänglichen. Das ist ihre Mission!

BIBLIOGRAPHISCHER NACHWEIS

früherer Veröffentlichungen und Zusammenstellungen der Vorträge von «Metamorphosen des Seelenlebens» «Pfade der Seelenerlebnisse»

Chronologische Reihenfolge (ab Ausgabe 1984)			Frühere Ausgabe
ERSTER TEIL			
I.	Die Mission der Geisteswissenschaft einst und jetzt	14. 10. 1909	Pfade
II.	Die Mission des Zornes	5. 12. 1909 München (statt 21. 10.1909 Berlin)	Metamorphosen
III.	Die Mission der Wahrheit	22. 10. 1909	Metamorphosen
IV.	Die Mission der Andacht	28. 10. 1909	Metamorphosen
V.	Der menschliche Charakter	14. 3. 1910 München (statt 29. 10. 1909 Berlin)	Metamorphosen
VI.	Die Askese und die Krankheit	11. 11. 1909	Pfade
VII.	Das Wesen des Egoismus	25. 11. 1909	Metamorphosen
VIII.	Buddha und Christus	2. 12. 1909	Pfade
IX.	Einiges über den Mond	9. 12. 1909	Pfade
ZWEITER TEIL			
X.	Die Geisteswissenschaft und die Sprache	20. 1. 1910	(siehe unten*)
XI.	Lachen und Weinen	3. 2. 1910	Pfade
XII.	Was ist Mystik?	10. 2. 1910	Pfade
XIII.	Das Wesen des Gebetes	17. 2. 1910	Pfade
XIV.	Krankheit und Heilung	3. 3. 1910	(siehe unten**)
XV.	Der positive und der negative Mensch	10. 3. 1910	Pfade
XVI.	Irrtum und Irresein	28. 4. 1910	(siehe unten**)
XVII.	Das menschliche Gewissen	5. 5. 1910	Metamorphosen
XVIII.	Die Mission der Kunst	12. 5. 1910	Metamorphosen

* Vortrag X: «Die Geisteswissenschaft und die Sprache», Dornach 1938

** Vorträge XIV und XVI: «Krankheit und Entwicklungsgeschehen», Schriftenreihe der Medizinischen Sektion am Goetheanum, 4. Heft, Dornach 1947

NACHWEIS FRÜHERER AUFLAGEN UND HERAUSGEBER

Vorträge II, III, IV, V, VII, XVII und XVIII
in «Pfade der Seelenerlebnisse»:

1. Auflage	Dornach 1929	Marie Steiner
2. Auflage	Dresden 1939	Marie Steiner
3. Auflage	Dornach o. J. (1940)	Marie Steiner
4. Auflage	Dornach 1957 Gesamtausgabe	Ruth Moering
Taschenbuch		
1. Auflage	Dornach 1976	
2. Auflage	Dornach 1984	

Vorträge I, VI, VIII, IX, XI, XII, XIII und XV
in «Metamorphosen des Seelenlebens»:

1. Auflage	Dornach 1928	Marie Steiner
2. Auflage	Dresden 1939	Marie Steiner
3. Auflage	Dornach 1939	Marie Steiner
4. Auflage	Wien o. J. (1950)	Marie Steiner †
5. Auflage	Dornach 1958 Gesamtausgabe	Ruth Moering
6. Auflage	Dornach 1971 Gesamtausgabe	Hella Wiesberger
Taschenbuch		
1. Auflage	Dornach 1972	
2. Auflage	Dornach 1978	
3. Auflage	Dornach 1983	

Nachweis weiterer Veröffentlichungen

In der Reihe «Durch den Geist zur Wirklichkeits-Erkenntnis der Menschenrätsel»: Vorträge I und III in Band III, Dornach 1965; Vortrag VIII in Band IV, Dornach 1966; Vortrag XVII in Band V, Dornach 1966

Vortrag X und XI in «Die Ausdrucksfähigkeit des Menschen in Sprache, Lachen und Weinen», Dornach 1970, 1979

Vorträge I, III, IV, V, VII, XVII, XVIII in «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Metamorphosen des Seelenlebens», Zürich 1974

HINWEISE

Textunterlagen: Die Reihe der öffentlichen Vorträge des Winterhalbjahres 1909/10 im Berliner Architektenhaus umfaßte 18 Vorträge. Sie wurden für die Neuauflage von 1984 wie bisher in zwei Bände gegliedert, jedoch erstmals in ihrer vollständigen und chronologischen Reihenfolge. Bei der ersten Herausgabe von 1928/29, auf der alle bisherigen Neuauflagen beruhten, hatte Marie Steiner eine mehr inhaltliche Aufteilung vorgenommen und drei der Vorträge – vom 20. Januar, 3. März und 28. April 1910 – waren nicht in die beiden Bände aufgenommen und an anderer Stelle veröffentlicht worden (siehe die vorangehende Übersicht).

Der Text beruht auf der stenographischen Mitschrift von Walther Vegelahn, beziehungsweise auf dessen Klartextübertragung. Seine Originalstenogramme sind nicht mehr vorhanden.

Die *Titel der einzelnen Vorträge* wurden von Rudolf Steiner selbst bestimmt; die *Titel der beiden Bände* gehen auf Marie Steiner zurück.

Da Rudolf Steiner zur Zeit dieser Vorträge noch innerhalb der Theosophischen Gesellschaft stand, gebrauchte er die Bezeichnungen «Theosophie» und «theosophisch», verstand sie jedoch von Anfang an immer im Sinne seiner anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft (Anthroposophie). Aufgrund einer späteren Angabe Rudolf Steiners wurden sie schon durch Marie Steiner an den sachlich in Betracht kommenden Stellen durch «Geisteswissenschaft» oder «Anthroposophie» ersetzt.

Werke Rudolf Steiners innerhalb der Gesamtausgabe (GA) werden in den Hinweisen mit der Bibliographie-Nummer angegeben. Siehe auch die Übersicht am Schluß des Bandes.

zu Seite

9 *Die Geisteswissenschaft und die Sprache:* Vgl. dazu den Vortrag über «Sprachwissenschaft», Dornach, 7. April 1921, in «Die befruchtende Wirkung der Anthroposophie auf die Fachwissenschaften», GA Bibl.-Nr. 76.

12 *Max Müller,* bedeutender Religionsforscher, Orientalist und Sprachforscher, in Oxford lehrend. «Die Wissenschaft der Sprache», Leipzig 1892.

19 *so wie wir heute in der Tierwelt von Gruppenseelen noch sprechen:* Vgl. den Vortrag «Die Seele der Tiere im Lichte der Geisteswissenschaft», Berlin, 23. Januar 1908, in «Die Erkenntnis der Seele und des Geistes», GA Bibl.-Nr. 56.

24 *Das Auge ist am Lichte für das Licht gebildet:* Goethe, «Entwurf einer Farbenlehre», des ersten Bandes erster, didaktischer Teil. Einleitung: «Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen, tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde, und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete.» «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften», herausgegeben und kommentiert von Rudolf Steiner in Kürschners «Deutsche National-Litteratur», 1883–97, 5 Bände, Nachdruck Dornach 1975, GA Bibl.-Nr. 1a–e, Band III, S. 88.

im Schopenhauerischen Sinne: Siehe Arthur Schopenhauer, «Über das Sehen und die Farben», Kap. I: Vom Sehen. In «Schriften zur Erkenntnislehre».

33 *Fritz Mauthner:* Eine Neuauflage des erwähnten Werkes «Die Kritik der Sprache» erschien gerade 1910.

38 *in unserer heutigen Zeit, wo man in bezug auf das lebendige Fühlen der Sprache nicht besonders weit ist:* Schon 1898 heißt es in dem Aufsatz von R. Steiner «Noch ein Wort über die Vortragskunst»: «Man hält künstlerisches Sprechen heute vielfach für verfehlten Idealismus». In «Gesammelte Aufsätze zur Dramaturgie 1889–1900», GA Bibl.-Nr. 29.

Versuchen Sie einmal, wirkliche Darstellungen der geisteswissenschaftlichen Materie zu prüfen: Vgl. dazu auch Kap. XXXIII in «Mein Lebensgang» (1923–25), GA Bibl.-Nr. 28.

40/41 *daß auch unsere Sprache wieder ein Mitteilungsmittel dessen werden kann, was die Seele im Übersinnlichen erschaut:* Rudolf Steiner hat in späteren Darstellungen immer wieder darauf hingewiesen, wie z.B. das 7. Bild seines ersten Mysteriendramas «Die Pforte der Einweihung» (Vier Mysteriendramen [1910–13], GA Bibl.-Nr. 14) im reinsten Sinne dieses Umgießen des geistigen Erlebnisses in das Lautbild zeige.

41 *Unermeßlich tief ist der Gedanke . . .:* Schiller, «Die Huldigung der Künste». Die Poesie: Mein unermeßlich Reich ist der Gedanke, / Und mein geflügelt Werkzeug ist das Wort.

43 *«Die Träne quillt . . .»:* Goethe, «Faust» I, Vers 784.

57 *wird dem deutschen Dichter recht geben:* Gemeint sein könnte der deutschsprachige Dichter Gottfried Keller (1819–1890). Siehe in der Novellensammlung «Sinngedicht» unter dem Kapitel «Die Geisterseher»: «Zum Lachen braucht es immer ein wenig Geist; das Tier lacht nicht!» – sowie seine Unterscheidung von «Lächeln» und «Traurigsein» bei Menschen gegenüber «Grinsen» und «Heulen» bei tierischen Wesen in der Verserzählung «Der Apotheker von Chamounix».

61 *Jehova einströmen läßt den lebendigen Odem:* 1. Mose 2, 7.

71 *Zum Vortrag «Was ist Mystik?»:* Vergleiche hierzu und zu den angeführten Mystikern Rudolf Steiner, «Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung» (1901), GA Bibl.-Nr. 7.

82 *Gottfried Wilhelm von Leibniz.* Siehe z.B. seine «Monadologie», eine kurze Abhandlung, die er 1714 (ohne Titel) als Zusammenfassung seiner Lehre von den Einheiten schrieb.

Johann Friedrich Herbart, Philosoph und Pädagoge.

100 *«Wann du dich über dich erhebst . . .»:* Angelus Silesius, «Cherubinischer Wandersmann», 4. Buch, Spruch 56.

107 *Heraklit aus Ephesus,* vorsokratischer Philosoph.

Der Seele Grenzen . . .: «Die Fragmente der Vorsokratiker», hrsg. von Hermann Diels und Walther Kranz, Herakleitos B 45.

116 *«Werd' ich zum Augenblicke sagen . . .»:* Goethe, «Faust» I, Vers 1699–1702.

121 *was im Alten Testament . . . erzählt wird:* 1. Mose 32, 25.

124 *«Das Vaterunser»:* Nach einem Vortrag vom 28. Januar 1907, in «Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft», GA Bibl.-Nr. 96 (auch als Einzelausgabe).

126/127 *im Sinne der Rose, die sich schmückt . . .:* Siehe Friedrich Rückert, das Gedicht: Welt und Ich, «Wenn die Rose selbst sich schmückt, / schmückt sie auch den Garten.»

127 *Miguel de Molinos,* spanischer Mystiker; «Guida Spirituale» (1675), deutsch von Gottfried Arnold: Geistlicher Führer (1699); Molinos wurde wegen dieser Schrift 1686 vom Papst zu lebenslänglicher Haft in Rom verurteilt.

128 *Ein mittelalterlicher Denker:* Bisher nicht nachgewiesen.

134 *«Ich selbst bin Ewigkeit . . .»:* Angelus Silesius, «Cherubinischer Wandersmann», 1. Buch, Spruch 8.

135 *«Wie begreift man Krankheit und Tod»,* Berlin, 13. Dezember 1906, in «Die Erkenntnis des Übersinnlichen in unserer Zeit und deren Bedeutung für das heutige Leben», GA Bibl.-Nr. 55.

«Der Krankheitswahn im Lichte der Geisteswissenschaft», Berlin, 13. Februar 1908; *«Das Gesundheitsfieber im Lichte der Geisteswissenschaft»,* Berlin, 27. Februar 1908; gedruckt sind Münchener Parallelvorträge (3. und 5. Dezember 1907) erschienen in «Die Erkenntnis der Seele und des Geistes», GA Bibl.-Nr. 56.

148 *Homer . . ., indem er das Bild der Penelope hinstellte:* Siehe «Odyssee», 19. Gesang, Vers 137 ff.

151 *in einem Buch des 7. nachchristlichen Jahrhunderts:* Es handelt sich um das Werk des letzten abendländischen Kirchenvaters Isidor von Sevilla, um 560–636, «De natura rerum». Vgl. auch Rudolf Steiners Vortrag vom 18. Januar 1912, in «Menschengeschichte im Lichte der Geistesforschung», GA Bibl.-Nr. 61.

Francesco Redi, italienischer Arzt, Naturforscher und Dichter. Siehe sein Werk: «Osservazione intorno agli animali viventi che si trovano negli animali viventi», 1684.

159 *Mont Pelé,* Vulkan auf der westindischen Insel Martinique; größter Ausbruch am 8. Mai 1902.

169 *«Es irrt der Mensch, so lang' er strebt!»:* Goethe, «Faust» I, Prolog im Himmel, Vers 317.

170 *Wann du dich über dich erhebst:* Angelus Silesius, «Cherubinischer Wandersmann», Buch IV, Spruch 56.

184 *Peter Rosegger,* steirischer Erzähler.

197 *Nur wer mit der Geometrie bekannt ist, . . .:* Diese Worte über dem Eingang der platonischen Akademie sind weder von Plato selbst noch von seinen griechischen und römischen Zeitgenossen überliefert. Sie finden sich erst bei Kommentatoren des Aristoteles im 6. Jahrhundert n. Chr., so bei: Elias, Aristotelis Categorias commentaria, ed. A. Busse (Comm. in Arist. Graeca XVIII, pars 1), (Berlin 1900) 118.18. Und: Philoponus Joannes, Aristotelis de Anima Libris commentaria, ed. M. Hayduck (Comm. in Arist. Graeca XV), (Berlin 1897) 117.29.

197 *Haeckels «Welträtsel»:* «Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie» (Bonn 1899).

199 *Definition des Aristoteles über das Tragische:* Siehe Aristoteles, «Über die Dichtkunst», Kapitel 6.

201 *«Der Seele Grenzen . . .»:* Siehe Hinweis zu S. 107.

209 *Dieser Philosoph erzählt von sich folgendes Erlebnis:* Konnte nicht nachgewiesen werden.

219 *So gibt es einen Philosophen, der immer eine Lehre wiederholt hat . . . über das menschliche Ich:* Es wird Johann Gottlieb Fichte gemeint sein, dessen Ich-Philosophie von dem Prinzip ausgeht, daß das wahre Ich als Subjekt und Objekt setzender Grund nie selber Objekt werden kann.

223 *Wilhelm Wundt,* Philosoph.

231 Rudolf Steiner, *«Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft»,* Einzelausgabe, innerhalb der GA in Bibl.-Nr. 34 «Luzifer-Gnosis. Gesammelte Aufsätze 1903–1908».

234 *Wenn sie den Stein der Weisen hätten . . .:* Goethe, «Faust» II, 1. Akt, Kaiserliche Pfalz, Vers 5063/64.

235 *«Vernunft ist die Rose im Kreuz der Gegenwart!»:* G.W.F. Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß», Vorrede. Dort heißt es:

«Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, *zu begreifen,* und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten, so wie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besondern und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.»

236 *Als ganz junger Mensch hörte ich . . . die Vorträge eines Dozenten über Literaturgeschichte:* Seines Lehrers und Freundes *Karl Julius Schröer.* Vergl. dazu auch die Bemerkung Rudolf Steiners im Vortrag vom 29. Oktober 1914, Berlin, in «Aus schicksaltragender Zeit», GA Bibl.-Nr. 64.

240 *daß das Höchste, was der Mensch erleben kann in seinem Ich, das Gewissen sei:* Vergleiche hierzu J. G. Fichte: «Die Bestimmung des Menschen», 1800, 3. Buch: Glaube.

241 *Bartholomäus Carneri.* Vergl. seine Charakterisierung des Gewissens in der Einleitung zu «Der moderne Mensch. Versuch einer Lebensführung», Stuttgart 1904.

242 *Paul Rée,* «Die Entstehung des Gewissens», Berlin 1885.

246 *in dem Vortrage «Was ist Mystik?»:* Siehe Vortrag XII in diesem Band.

259 *Äschylos . . . stellt uns etwas sehr Merkwürdiges dar:* In seiner Trilogie «Orestie».

260 *Euripides denselben Tatbestand behandelt:* In «Elektra» und im «Orestes».

265 *der Satz Goethes:* Siehe den Hinweis zu Seite 24.

270 *Baruch Spinoza (d'Espinosa):* Über Goethes Verhältnis zu Spinoza vergl. Goethes Ausführungen in «Dichtung und Wahrheit», III. Teil, 14. Buch.

Johann Heinrich Merck, Schriftsteller.

271 *«So viel ist gewiß . . .»:* Siehe «Italienische Reise», Rom, 6. September 1787.

272 *«Das Schöne ist . . .»:* Goethe, «Sprüche in Prosa». Siehe Hinweis zu S. 24, «Goethes Naturwissenschaftliche Schriften», Band V, S. 495.

Richard Wagner . . . sagt mit Anlehnung an Beethovens Neunte Symphonie: Vergl. «Beethoven», 1870 im XI. Bande der sämtlichen Schriften und Dichtungen Wagners.

287 *Dante . . . in seiner Commedia:* «Divina Commedia (Göttliche Komödie)», 1472.

«Welch hoher Dank . . .»: Zahme Xenien VIII, datiert vom 23. Juli 1824.

291 *Friedrich Gottlieb Klopstock:* Sein Epos *«Messias»* wurde 1773 abgeschlossen.

302 *«Der Menschheit Würde . . .»:* Friedrich Schiller in dem Gedicht «Die Künstler».

303 *«Alles Vergängliche . . .»:* Schlußverse von «Faust» II.

PERSONENREGISTER

(Die *kursiv* gesetzte Zahl gibt jeweils die Seite an, zu der ein Hinweis besteht.)

INHALT

ERSTER TEIL